MASTER NEGATIVE NO. 92-80563-1

AUTHOR:

RYDBERG, VIKTOR

TITLE:

FILOSOFISKA FORELASNINGAR

PLACE:

STOCKHOLM

DATE:

[1900-01]

Master Negative #

92-80563-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

104
R97

Rydberg, ~~[Abraham]~~ Viktor. 1828-95.
Filosofiska föreläsningar.
Stockholm [1900-01]. D. 4 v.in 2.
Contents
1 Materialism och idealism.
2 Leibniz' teodicé och den Schopenhauer - Hartmannska pessimismen.
3 Antropologi.
4 Antropologi och moralfilosofi.

27968

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/8/92 INITIALS FC
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #

92-80563-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

104
R97 v.1 Rydberg, [Abraham] Viktor. 1828-95.
Föreläsningar öfver materialism och idealism.
Stockholm [1900]. D. 21 + 367 p. (In his
Filosofiska föreläsningar. v.1.)

27971

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 5/8/92 INITIALS F.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

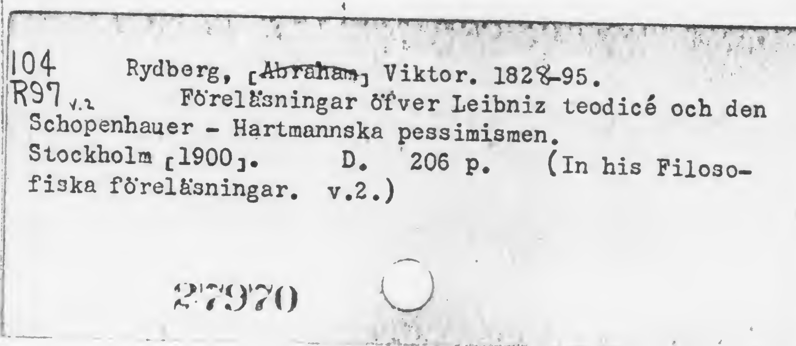
Master Negative #

92-80563-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


104 Rydberg, [~~Abraham~~] Viktor. 1828-95.
R97 v.2 Föreläsningar öfver Leibniz teodicé och den Schopenhauer - Hartmannska pessimismen.
Stockholm [1900]. D. 206 p. (In his Filosofiska föreläsningar. v.2.)

27970

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 5/8/92 INITIALS F.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #

92-80563-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Rydberg, [Abraham] Viktor. 1828-95.
Föreläsningar öfver antropologi.
Stockholm [1901]. D. 247 p. (In his Filosofiska föreläsningar. v.3.)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/8/92 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

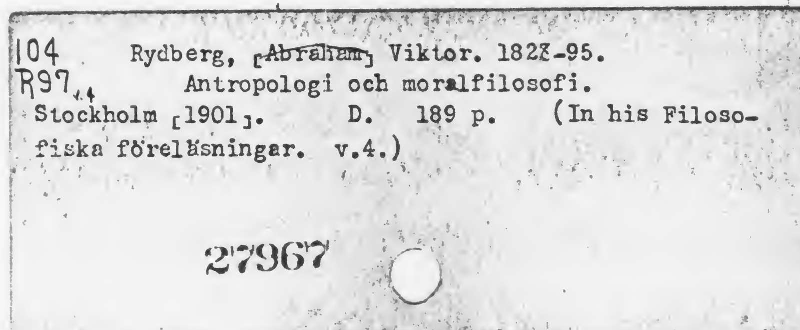
Master Negative #

92-80563-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


104 R97 v.4 Rydberg, [Abraham] Viktor. 1828-95.
Antropologi och moralfilosofi.
Stockholm [1901]. D. 189 p. (In his Filosofiska föreläsningar. v.4.)

27967

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/8/92 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

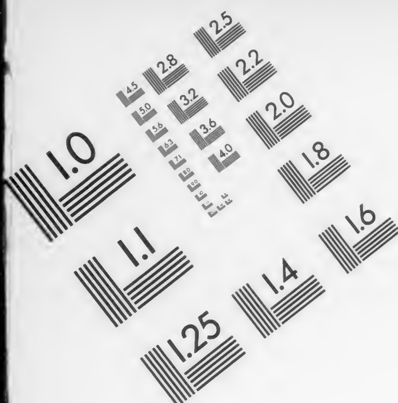
VOLUME 1

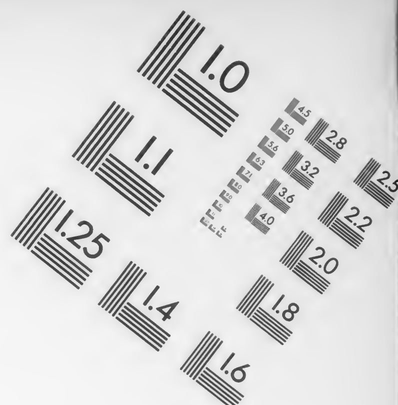


AIIM

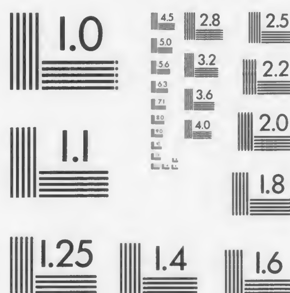
Association for Information and Image Management

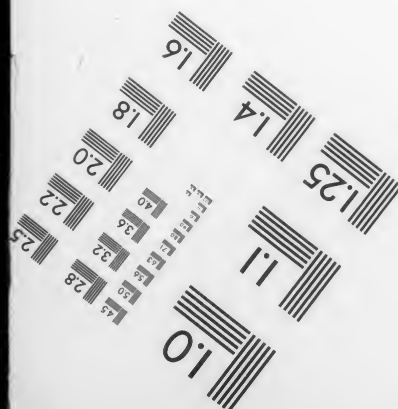
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

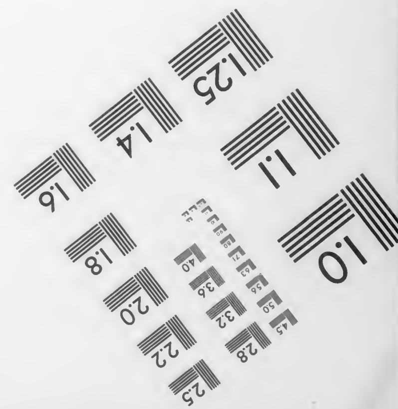












MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

FILOSOFISKA FÖRELÄSNINGAR

AF

VIKTOR RYDBERG

I

MATERIALISM OCH IDEALISM

("I FILOSOFIENS FÖRGÅRD")



STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

GÖTEBORG.
GÖTEBORGS HANDELSTIDNINGS AKTIEBOLAGS TRYCKERI
1900.

FÖRELÄSNINGAR

ÖFVER

MATERIALISM OCH IDEALISM

HÅLLNA I GÖTEBORG HÖSTTERMINEN 1876

AF

VIKTOR RYDBERG

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

Utgifvarens förord.

Viktor Rydbergs efterlefvande maka har åt undertecknad anförtrott utgifningen af hans efterlämnade filosofiska föreläsningar.

Dessa föreläsningar tillkommo på följande sätt.

Medelst anslag från den s. k. renströmska utdelningsfonden grundades 1871 Göteborgs undervisningsfond. Syftet med densamma var att i öfverensstämmelse med föreskrifterna i grosshandlaren Sven Renströms testamente af 1867 främja undervisnings- och andra högre bildningsändamål inom samhället. För att förverkliga detta syfte beslöt fondens styrelse 1875 att anordna föreläsningskurser, tillgängliga för allmänheten. Något visst ämne för undervisningen bestämdes icke; utan hufvudvikten lades därpå, »att den verksamhet för den högre bildningens befordran, som från styrelsen utgick, komme att börja under ledning af en vetenskapsman, som i någon högre grad ägde förmåga att med klarhet och lifaktighet behandla sitt ämne uti föredrag, hvilka med vetenskaplig planläggning blefvo fattliga för den krets af åhörare, som här kunde vara att påräkna.»

Sedan styrelsen på enskild väg inhämtat, att Viktor Rydberg vore villig att åtaga sig detta uppdrag, öfverens-

kom man med honom, att han skulle börja undervisningen med föreläsningar i filosofiska ämnen. Viktor Rydberg lämnade då sin verksamhet som tidningsman för att ägna sig åt det vetenskapliga arbete, som sålunda erbjudits honom. Sin anställning som föreläsare innehade han till hösten 1884. Under denna tid hade han emellertid åtskilliga terminer tjänstledighet. 1884 flyttade han till Stockholm för att tillträda professur vid högskolan därstädes.

Utom i filosofi föreläste Viktor Rydberg i Göteborg äfven i kulturhistoria. Första terminen var han ensam som föreläsare; sedan anställdes äfven andra.

Viktor Rydbergs filosofiska föreläsningar utgöra fyra serier. Första serien omfattar tjugo föreläsningar öfver *Materialism och idealism* och hölls höstterminen 1876. Andra serien omfattar tio föreläsningar öfver *Leibniz' teodicé och den schopenhauer-hartmannska pessimismen* och hölls höstterminen 1877. Tredje serien omfattar femton föreläsningar öfver *Antropologi* och hölls vårterminen 1878. Fjärde serien omfattar elfva föreläsningar öfver *Antropologi och moralfilosofi* och hölls höstterminen 1878.

Till en början höllos två föreläsningar i veckan; från och med hösten 1877 hölls blott en, dock så, att denna föredrogs två gånger samma dag, för att tillfälle skulle beredas allt flere att åhöra föreläsningarna. Däraf kommer det sig att första serien är till omfånget större än de öfriga.

* * *

Viktor Rydberg kunde, som bekant, endast med svårighet tala offentligt utan koncept. Han måste fördenskull fullständigt nedskrifva sina föreläsningar, innan de höllos. Nedskrifvandet lär i allmänhet ha skett kvällen eller natten före föreläsningsdagen. Dessförinnan hade han emellertid inom sig noga genomtänkt och utarbetat sitt stoff.

Jag sammanför här några uttalanden i bref från denna tid, hvilka äro ägnade att ge en inblick i hans arbetssätt och visa hvad han med sina filosofiska föreläsningar åsyftat.

Den 14 juni 1876 skrifver han (till sin förläggare, herr Albert Bonnier):

»I sommar börjar jag utarbetandet af de föreläsningar jag skall hålla i höst och vinter. Jag har åtagit mig föreläsningarna dels därför att de på det allra vänligaste föreslogos mig af renströmska fonden, dels och hufvudsakligen för att få i bok samla och offentliggöra mina tankar och funderingar i åtskilliga filosofiska ämnen. Då manuskriptet är färdigt sändes det till dig.»

Den 1 september 1876 skrifver han (till densamme):

»Jag är nu, både dag och natt, med mina tankar inne i filosofien. Detta tillstånd kommer att räcka till julen. Sedan är jag åter fri. Det blir en pinotid (på grund af föreläsningarna); men utan att underkasta mig den, skulle jag aldrig få färdiga till tryckning afhandlingar öfver ämnen, öfver hvilka jag i många år tänkt. Sedan, om jag får lefva och ha hälsan, skall jag ägna mig helt och hållet åt skönlitteraturen.»

Dessa båda uttalanden äro från tiden innan Viktor Rydberg börjat sin verksamhet som föreläsare. Längre

fram, den 6 oktober 1876, då föreläsningarna pågått omkring tre veckor, skrifver han (likaledes till Albert Bonnier), att dessa »kräfva de yttersta ansträngningar för att med sitt metafysiska innehåll göras fullt klara och begripliga»; han har »knappt en tanke för något annat.»

Som man kan se af dessa uttalanden var det Viktor Rydbergs mening att i bok behandla de ämnen, hvaröfver han föreläste hösten 1876. Dock ville han icke utgifva föreläsningarna i den form de hade då de nedskrefvos, utan först underkasta dem en grundlig omarbetning. Han skrifver härom den 6 november 1876 till sin förläggare:

»För närvarande är jag uteslutande upptagen med mina föreläsningar, som alla nedskrifvas. Femton äro redan hållna, och fem återstå. Om tre veckor har jag afslutat dem, och de utgöra då en bok. Men jag kan icke utgifva dem sådana de då äro. Jag har mycket mer och därtill mer djupgående att säga i boken än jag kunnat säga på talarstolen inför min talrika och vänligt stämda, men till stor del i ämnet oförberedda åhörarekrets. Detta är det ena. Det andra är mitt fasta beslut att gifva det svåra ämnet — filosofiska afhandlingar — en tilltalande estetisk och fullt genomskinlig form — — — — — —. Jag släpper icke arbetet ur hand, förr än detta är gjordt; men detta skall icke förty, om allt går väl, vara undanstökadt till nästa mars, då jag sänder dig manuskriptet till påseende.»

Och till Otto Borchsenius skrifver han den 27 september 1877:

»Jag söker framställa äfven det abstraktaste så åskådligt som möjligt och har föresatt mig att göra tankarne kristallklara och genomskinliga för *alla*. De frågor jag behandlar äro sådana som hvarje tänkande människa gjort sig.» —

Innan boken i sin helhet utkom, ämnade han emellertid i den af Carl von Bergen utgifna tidskriften »Framtiden» under titeln »*I filosofiens förgård*» offentliggöra enskilda delar däraf. Samma titel tänkte han sig, såsom det framgår af ett bref till Otto Borchsenius, äfven för hela första serien, hvarför den här användts som undertitel.

Den påtänkta omarbetningen blef emellertid icke utförd. Dels upptogs ju Viktor Rydbergs tid af fortsatt föreläsningsverksamhet, dels fördes hans intresse sedan in på andra områden, bland annat på utforskningen af de germanska folkens mytiska föreställningsvärld.

Med saknad såg Viktor Rydberg dessa planer omintetgöras. Vemodigt skrifver han den 21 december 1877 till Otto Borchsenius:

»Af min filosofiska bok blir det nästa år ingenting, så vidt jag nu kan se. Jag vill icke utgifva mina föreläsningar, innan jag i alla enskildheter tryckt min egen stämpel och min egen tankegång på dem, och det hinner jag nu icke med. Jag har åtskilligt nytt att säga i vissa den teoretiska filosofiens frågor; men alla konsekvenserna af detta nya har jag själf ännu icke kunnat draga. Nog finns det tid; men den ene timmen är icke lik den andre; de stunder jag känner mig inifrån kallad att besöka dessa höga regioner äro högtidsstunder och som sådana äro de få och flyktiga.» —

Man kan beklaga att Viktor Rydberg på detta sätt ej fick tillfälle att ge dessa filosofiska afhandlingar den

form han velat. Men äfven i sitt nuvarande skick äro de af stort värde. Vi träffa här Viktor Rydberg så att säga vid hans arbetsbord. Och mången skall måhända i likhet med utgifvaren här finna nya sidor att beundra, dem han förut icke kände till. I hvarje fall utgöra de ett nödvändigt dokument för kännedomen om hans tankelif.

* * *

Rörande Viktor Rydbergs filosofi må här utvecklas några synpunkter med afseende på hans ställning till den boströmska filosofien. Som bekant har han från flere håll betecknats som en anhängare af densamma. Mycket starkt betonas detta af G. J. Keijser i den af honom 1897 utgifna festskriften »Åt minnet af Chr. J. Boström 1797—1897», sid. LXVI.

Det första omedelbara yttrande af Viktor Rydberg i filosofiska ämnen, som är mig bekant, finnes i en anmälan af F. T. Borgs »Kvinnans historia» i Göteborgs Handelstidning af den 17 november 1857. Viktor Rydberg citerar här såsom »auktoritet» Fichte den yngre, hvilken han kallar »samtidens inflytelserikaste filosof, den segerrike bekämparen af såväl den ensidiga spiritualismen som materialismen.» Detta yttrande är att lägga märke till, ty det anger den riktning, hvari Viktor Rydbergs tänkande under hela hans lif gick. Med Boströms åskådning stämmer det illa öfverens. Boström själf kritiserar mycket skarpt i ett bref till Axel Nyblæus detta den yngre Fichtes försök att försona motsatsen mellan idealism och realism. Han ser däri ett vittnesbörd, att

den dåtida tyska filosofien var stadd »i ett betydligt nedgående och retrograderande.» *)

Att Viktor Rydberg vid denna tid var medveten om en differens mellan sig och Boström framgår af ett bref från 1859, där han omtalar, att han planlade en kritik af den boströmska filosofien. Måhända åsyftade han med denna kritik att göra ett inlägg i den strid, som J. J. Borelius samma år börjat genom sin »Kritik öfver den boströmska filosofien». Det kan emellertid sättas i fråga, huruvida Viktor Rydberg verkligen ännu hade haft tillfälle att djupare intränga uti Boströms lära, när man betänker, att denna »universitetsfilosofi» då och sedan ännu länge knappt var tillgänglig för andra än dem, som kunde inhämta densamma på föreläsningar i Upsala eller Lund.

I början af 1860-talet torde emellertid en förändring ha inträdt i Viktor Rydbergs ställning till boströmianismen. Möjligen har han nu genom bekantskap med Boströms lärjunge, lektor N. V. Ljungberg, fått en djupare inblick i detta system.**) I slutordet till första upplagan af »Bibelns lära om Kristus», som utgafs 1862, uttalar han den förhoppning, att den boströmska filosofien skulle komma att verka frigörande på den religiösa utvecklingen och förbereda en reformering af kyrkoläran. Och bakom

---

*) Se Boströms Skrifter II, sid. 517 och följ. — Brefvet är från januari 1858, och kritiken riktas just mot det arbete af Fichte, som V. R. i sin anmälan citerar, nämligen dennes »Anthropologie».

**) Så skulle jag nämligen vilja modifiera lektor Nils Linders gissning, att det var Ljungberg, »som gaf Viktor Rydberg den första handledningen vid studiet af Boströms filosofi». (Se ofvan anförda festskrift, sid. 380, noten.)

de religionshistoriska undersökningarna i afhandlingen »Om människans föruttillvaro» af 1868 kan man stundom skymta en metafysik ej olik den boströmska. Af detta senare får man emellertid icke alltför hastigt draga några slutsatser om afhängighetsförhållande till Boström. Viktor Rydberg står måhända här närmare Plato än Boström. Äkta platonsk är den tanke, som inleder dikten »Alexis» i kalendern Flora 1863 (= »Fåfäng skönhetssträfvan» i Dikter II).

Först i de filosofiska föreläsningarna från 1876 kan man fullt tydligt konstatera inflytelse från Boström. På flere ställen ger Viktor Rydberg i dem uttryck åt sin beundran för denne tänkare, hvilken han betecknar såsom idealismens fulländare. Och fattar man ordet »boströmianism» i mycket vid betydelse såsom uttryck för »svensk personlighetsfilosofi» i en viss riktning — en betydelse hvari det möjligen skulle kunna tagas — då kan man kalla Viktor Rydberg »boströmian». Men eljest icke. Den naiva tro, som stundom framträdt, att Boström funnit den slutgiltiga filosofiska sanningen, delade han icke. För honom var boströmianismen, liksom alla andra filosofiska systemer, en hypotes och intet mer.

Själf var han af den mening, att hans filosofi, då den offentliggjordes, skulle väcka motsägelse från den boströmska skolans sida. I ett bref af den 16 januari 1881 till Svenska Akademiens dåvarande sekreterare, grefve Henning Hamilton, skrifver han:

»Mina filosofiska afhandlingar äro icke rättrogna i Ribbings och hans lärjungars mening, och det hätska krig, som nu lär hafva öppnats mot Pontus Wikner, är mig en varsel om de följder dessa afhandlingars offentliggörande skall hafva för mig själf.» — Han vill fördenskull icke låta trycka dem i Svenska Akademiens Handlingar, hvilket han möjligen kunnat få tillfälle till: »För Akademien, skrifver han, synes det mig bäst, att hon står utan något slags beröring med dessa väntade fejder, som jag icke utan bekymmer afvaktar...» —

Af Boströms system torde det väsentligen vara *idéläran* som Viktor Rydberg anslutit sig till. Och äfven i denna punkt intager han en själfständig ställning. Idévärlden är visserligen målet för hans filosofiska tänkande, och han synes äfven vilja liksom Boström därur förklara det ändliga. Men den grund hvarpå idéläran hos honom bygges är en annan än inom den boströmska filosofien. Viktor Rydberg har icke samma tillit som Boström till det abstrakta begreppets makt. Hans respekt för den faktiska verkligheten är större. Liksom hans auktoritet från 1857, den nyss nämde Fichte den yngre, och som den s. k. verklighetsidealismens målsmän, Lotze och Fechner, söker Viktor Rydberg nå sitt mål med utgångspunkt i empiriska undersökningar, naturvetenskapliga och psykologiska. Han vill vara, såsom han sedermera låter Hugo i »Ting och fenomen» säga: »en metafysiker med fötterna på jorden». Den på naturvetenskaplig grund uppvuxna materialismen kritiserar han genom att visa, att den, konsekvent genomförd, pekar utöfver sig själf hän mot en idealistisk uppfattning. Han ansluter sig i denna kritik delvis till nykantianen F. A. Langes »Geschichte des Materialismus».

Man skulle kunna säga, att Viktor Rydbergs sträfvan som filosofisk tänkare gick ut på att förena den svenska filosofiens personlighetsåskådning med den mo-

derna naturvetenskapens resultater och metod. En liknande riktning har inslagits af den från boströmska skolan utgångne filosofen L. H. Åberg, som afled samma år som Viktor Rydberg.

Från den ståndpunkt jag ofvan skisserat, hvilken Boström utan tvifvel skulle affärdat med samma stränga dom som han fällde öfver Fichte den yngre, blir det för Viktor Rydberg möjligt att såsom en själfständig filosofisk disciplin behandla naturfilosofien och att inom religionsfilosofien anknyta till religionens historiska former. Enligt Boström däremot under hans filosofis slutgiltiga skede faller »den så kallade» naturfilosofien »hel och hållen inom antropologien och kan icke uppträda såsom en hufvuddel af filosofien»: naturen betraktar han endast såsom ett fenomen för människoanden; och för de s. k. positiva religionerna, enkannerligen kristendomen, saknar Boström verklig förståelse, hvilket hämnat sig i ett genom sin abstrakthet ofruktbart religionsbegrepp.

Till att belysa den uppfattning jag här sökt göra gällande må anföras tvenne uttalanden af Viktor Rydberg själf i bref till Otto Borchsenius:

»Min ståndpunkt i filosofien, skrifver han den 4 november 1876, är sådan, att den, ehuru idealistisk på djupaste allvar, är med afseende på hvad man kallar »naturen» och »historien» mer strängt realistisk än till och med naturforskningen i våra dagar, som ännu omedvetet opererar med en hop icke-mekaniska och i det hänseendet magiska faktorer.»

Och den 28 maj 1877 skrifver han:

»Föreläsningarna, fullständigt omarbetade, komma att utgifvas i bok under titeln »*I filosofiens förgård*». De

komma att omfatta både teoretisk och praktisk filosofi och redogöra för äfven de nyaste åsikter, som gjort sig mer eller mindre gällande på filosofiens område; jag tager mig friheten att redogöra äfven för mina egna, som — i all blygsamhet sagdt — äro närmast i frändskap med Leibniz' och Boströms, medan däremot framställningssättet och anknytningspunkterna för problemens uppställning och lösning äro hos mig, så vidt som möjligt, realistiska, hänförande sig öfver allt, där det är möjligt, till konstaterade rön på naturvetenskapens och antropologiens områden.» —

* * *

Viktor Rydberg uppgaf aldrig helt tanken på att fullborda sitt filosofiska arbete. När han 1885 offentligen uppmanades att återupptaga sitt religionsvetenskapliga författarskap, svarar han att han tror sig kunna på annat sätt och bättre gagna protestantismens och den religiösa reformationens sak. »Det mål, skrifver han, som jag i många år haft för mina ögon, men endast långsamt kan nalkas, är att utgifva ett filosofiskt arbete, hvari spörsmål af allmännare art än de konfessionella tvistepunkterna upptagas till behandling: frågan om idealism och materialism samt etikens viktigaste problem. Jag vill söka skrifva detta arbete så, att det kan förstås och vara till gagn för den stora allmänheten och på samma gång vara beaktansvärdt för fackmännen.» *)

Mot slutet af sin lefnad är Viktor Rydberg åter sysselsatt med sin filosofi. Bland hans papper har jag

*) Se Viktor Rydbergs Skrifter X, sid. 558.

funnit följande anteckning af titlar på tilltänkta filosofiska afhandlingar:

»1) »*Asiens ljus*».*) 2) *Ting och fenomen*. 3) *Konsten och utvecklingsläran*. 4) *Symbolik*. 5) *A priori och a posteriori*. 6) *Den instinktiva filosofien*. 7) *Känslolifvet*. 8) *Idealen*. 9) *Rätt och moral i utvecklingsläran*. 10) *Evolutionslärans missbruk*.»

Anteckningen torde vara från tiden omkring 1893.

Af dessa uppsatser voro de tre första redan förut offentliggjorda och trycktes sedan ånyo tillsammans med fyra andra uppsatser i filosofiska ämnen uti »Varia» 1894. De öfriga blefvo aldrig utarbetade.

Med afhandlingen om »Symbolik» (eller »Symbolism» som den på andra ställen kallas) synes Viktor Rydberg ha varit sysselsatt strax före sin död. I de tvenne filosofiska arbeten, som när han dog lågo på hans arbetsbord — »Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung» af Gustav Gerber, tryckt 1893, och »La perception extérieure et la science positive» af Francelin Martin, tryckt 1894 — har han för densamma gjort flere anteckningar.

Utom nämda filosofiska uppsatser i »Varia» äga vi från denna tid två icke tryckta mindre föredrag, som Viktor Rydberg hållit såsom inledningar till diskussioner: det ena öfver frågan om hvilken världsåskådning som är den på naturvetenskaplig grund följdriktigt byggda, det andra öfver frågan om determinism och indeterminism.

R. H.

---

*) = »Om Buddha återvände» i »Varia».

Den filosofiska åskådning som här möter oss bär en fullt självständig prägel. Den går i samma riktning som föreläsningarnas, hvilkas material också delvis blifvit användt. Men ståndpunkten är här i än högre grad än förut empirisk och realistisk. Viktor Rydberg visar sig nu hafva tagit ett mycket starkt intryck af den nykantiska kriticismen och af den s. k. parallellteorien. I en af uppsatserna, »Ting och fenomen ur empirisk synpunkt», har han helt lämnat ordet åt dessa åskådningar. Den åsikt synes alltmer klarna inom honom, att den mänskliga kunskapen är begränsad till erfarenhetens värld. Hans filosofis idealistiska skaplynne är därmed icke uppgifvet. Men idélistiska värlen, för så vidt man kan sluta af yttranden som här och hvar förekomma, fattar han nu väsentligen såsom mönsterbild och riktmål för utvecklingen inom sinnevärlden.

Särskildt att beakta är hans ställning i fråga om friheten: under det att i föreläsningarna finnas uttalanden som kunna tydas i en mer indeterministisk riktning, säger han nu i det andra af de ofvan nämda inledningsföredragen uttryckligen att han är d e t e r m i n i s t. Dock vill han icke göra afkall på det moraliska krafvet. Antinomien mellan viljans determinering och ansvarskänslan torde han ha velat lösa metafysiskt. Något bestämdt uttalande härom känner jag dock icke.

En grundtanke i Viktor Rydbergs filosofi från denna tid är hans åskådning af den faktiska verkligheten som symbol och af lifvet som betingadt af tolkningen — den instinktiva eller medvetna — af denna symbol. På flere ställen i hans senare skrifter, men särskildt i slutet utaf afhandlingen om »Den mekaniska världsteorien» är denna

åskådning antydd. Det var — såsom efterlämnade anteckningar visa — hans afsikt att i afhandlingen om »Symbolism» utföra dessa tankar. Hade detta skett, skulle vi utan tvifvel fått en intim, för mången kanske öfverraskande inblick i Viktor Rydbergs tankevärld. Anmärkningsvärdt i detta afseende är ett uttalande i ett bref af den 12 Juni 1893 till Ola Hansson. Denne hade skickat Viktor Rydberg några af sina skrifter, och Viktor Rydberg säger att han läst dem »ej endast 'til Lyst', utan med största uppmärksamhet». »Det synes mig — skrifver han vidare, i uttryckssättet delvis anslutande sig till Ola Hanssons egen tankesfär — som om jag finge i fint komplicerade enskildheter bevittna ett psykologiskt utvecklingsförlopp, som intresserar mig. Jag tycker mig med ögat öfver förstoringsglaset kunna åtminstone delvis skönja de jäsande krafternas cirkulation inom skalet af en frukt som sväller och mognar. En filosofi, som tränger till klar gestaltning, är med i förloppet. Kanske skola tankarne i henne mötas med tankarne i en afhandling om »Symbolism», som jag i sommar ville skrifva». —

Jag slutar denna korta öfversikt med ett annat yttrande af Viktor Rydberg, hvilket belyser hans filosofiska åskådning öfver hufvud, men särskildt torde böra ses i samband med den sida däraf, som fått sitt uttryck i hans symbolism. Han skrifver den 21 oktober 1883 till »Robinson» (Urban von Feilitzen):

»Den verksamhet på filosofiens område, som representeras af Herbert Spencer och hvad man kan kalla hans skola, anser jag, i likhet med er, för det nödvändiga genomgångsmomentet för en filosofiens (särskildt

metafysikens) renässans. Ju vidsträcktare och grundligare vi lära känna de sinnliga och de psykiska relativiteterna, ju bättre vi lära fatta dessa sådana de varit och sådana de äro, dess större förhoppning ha vi om att kunna med någon sannolikhet säga hvad de komma att blifva och därmed äfven få någon reda på deras andliga innebörd och det helas teleologi, sådant vi förnummit det i tidens och rummets former. Hand i hand med detta förberedande forskningsarbete behöfver företagas en grundlig granskning af vårt begreppsförråd af sådan art, att hela den mängd af begrepp, som hafva sin rot i dessa relativiteter, bestämdt uppvisas som uppkomna ur dem, klargöras till innehåll och omfång och systematiseras i hvad jag ville kalla ett naturligt system, motsvarande sammanhanget i den värld, hvarur de hafva sitt upphof. När detta skett är *vestibulen* till filosofien uppförd. Hos Herbert Spencer tycker jag mig vara i den med omsorg och soliditet uppförda, men kalla och oeldade portgången. Från propyléerna skall vägen gå upp till Parthenon. Är vår kunskapsförmåga sådan att vi kunna det? I hvarje fall äro vi uppenbarligen danade till att *försöka* det. Huru än människan tillkommit och blifvit hvad hon är: visst är att hon är ett metafysiskt och religiöst anlagdt väsen. Hvad som tillhör tiden trängtar i henne till det eviga och vill i och genom henne varda medvetet om detta. Jag tror, att kunskapsförmågan icke har sina en gång för alla gifna gränser; det kan gälla om henne som om allt annat, att hennes krafter stärkas och vidga sig genom öfningar.»

* * *

Vid redigeringen af föreläsningarna har jag sökt att troget följa manuskriptet. Endast sådana ord och uttryck, som alldeles tydligt bero af förbiseende vid nedskrifningen, ha ändrats. I tveksamma fall har jag ansett mig hellre böra bibehålla manuskriptets uttryck, äfven om detta förefaller ovanligt. Icke heller har jag ändrat en och annan inkonsekvens mot den språkriktighetsprincip Viktor Rydberg vid denna tid omfattade.

På somliga ställen ha vid nedskrifvandet ord eller ordgrupper blifvit öfverhoppade. När dessa på naturligt sätt så att säga gifvit sig själfva, ha de utan vidare af mig insatts i texten. I annat fall har jag med kursiv stil inuti och förklarande not under texten sökt angifva det sätt, hvarpå meningen skulle kunna utfyllas.

I början af åtskilliga föreläsningar förekomma i manuskriptet längre rekapitulationer af det föregående. Då dessa sakna betydelse för läsaren, som har boken att tillgå, har jag i allmänhet strukit dem. De förekomma nästan endast i de allra första föreläsningar Viktor Rydberg höll. Det ser ut, som om han, ovan vid föreläsningsformen, i början tillgripit denna akademiska sed, men därefter öfvergifvit den såsom olämplig. På två ställen ha dessa längre rekapitulationer fått stå kvar, nämligen i den andra och den elfte föreläsningen uti första serien, emedan dessa tjäna att komplettera början och slutet af seriens första föreläsning, hvilka tyvärr saknas.

Äfven några få andra mindre strykningar ha för sammanhangets skull skett. För dem liksom för andra saker i manuskriptet, som kunna vara af intresse, skall jag redogöra i »Anmärkningar» i slutet af hvarje del.

* * *

Utom dessa föreläsningar har Viktor Rydberg äfven efterlämnat andra filosofiska papper: det oafslutade arbetet »Bref till Gunnar» från förra hälften af 1870-talet samt från hans sista tid de båda ofvan nämda inledningsföredragen och en mängd anteckningar och outförda studier till påtänkta afhandlingar. Om eller i hvad mån dessa komma att offentliggöras, är ännu icke bestämdt.

Viktiga bidrag till Viktor Rydbergs filosofi lämna tvifvelsutan äfven de föreläsningar öfver »Konstens teori» som han vårterminen 1889 höll vid Stockholms högskola.

* * *

Till sist ber jag att få uttala min tacksamhet:

till Viktor Rydbergs efterlefvande maka, fru *Susen Rydberg,* som på allt sätt sökt underlätta mitt arbete;

och till professorn vid Göteborgs Högskola, herr doktor *Karl Warburg,* som gifvit mig upplysningar angående föreläsningarnas tillkomst och dessutom meddelat mig några mycket viktiga brefutdrag.

Upsala den 22 mars 1900.

Robert Höckert.

1.*)

— — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — —

Enligt Descartes' och hans skolas åsikter finnes egentligen endast en substans, d. v. s. ett självständigt, i och för sig själf bestående väsen, nämligen Gud; dock kan man äfven tala om tänkandet och om utsträckningen som om två substanser eller självständiga väsen, emedan allt i universum uppbäres af dem, medan de själfva för sitt bestånd förutsätta endast Gud. Universum består således af två principer eller företer sig med tvenne grundegenskaper: *tänkandet*, som är en enkel odelbar substans, och *materien*, som är en utsträckt och ingenting annat än en utsträckt substans. Människan består af en förening af båda dessa substanser, som hafva icke

*) Af denna föreläsning saknas bland Viktor Rydbergs papper början och slutet. Grundtankarna i de förlorade styckena äro sammanfattade i början af den elfte föreläsningen och af den andra.

Utgifvaren.

den ringaste likhet eller frändskap med hvarandra, och frågan är då, huru det är möjligt att tänka sig föreningen uti människan af en tänkande substans, som förnimmer men ej har utsträckning, och en materiell substans, som har utsträckning men ej förnimmer. Detta är frågan om sambandet mellan själ och kropp, och här föreligger då en stor svårighet.

Hvarje inverkan förutsätter nämligen att de, som inverka på hvarandra, måste vara för hvarandra tillgängliga, hafva någon likhet, stå i en gemensam sfär. En kropp, hvars hela väsen är uttryckt med ordet utsträckning, kan endast verka genom tryck eller stöt och det på en annan kropp. Men då själen ej är kropp, ej är utsträckning, ej heller egentligen finnes till i rummet, så måste hon vara otillgänglig för tryck och stöt, för attraktion och repulsion. Och kroppen å sin sida kan ej mottaga inverkningar af annat än af ting, som äro i rummet och ha utsträckning. Af kroppen kan ej heller något öfvergå på själen, eftersom denna är en enkel substans och alltid förblir enkel; ej heller kan från själen, som är en odelbar substans, något aflägsna sig och öfvergå på kroppen. All omedelbar växelverkan dem emellan är således otänkbar.

Och likväl består människan af själ och kropp; likväl finna vi eller tycka vi oss finna, att själen hvarje ögonblick af vårt lif inverkar på kroppen, likasom kroppen på själen. Med en viljeakt röra vi ju kroppens lemmar, och det är ju de kroppsliga sinnesverktygen, som tillföra själen alla intryck af en yttre värld. Kroppens behof, kroppens hälsa och

brister göra sig ju för själen kännbara. Huru förklarade nu Descartes' skola detta?

Hvarje omedelbart orsaksförhållande, sade de, måste här vara uteslutet. Min vilja, en rent andlig akt, kan icke vara orsaken till min kropps rörelser; tingens intryck på mina sinnen icke orsaken till mina sinnesförnimmelser. Den omedelbara verkande orsaken är ingen annan än Gud själf. Då i mina kroppsliga organer en rörelse eller en förändring äger rum, så föranledes Gud att göra det underverk, att en motsvarande förnimmelse alstras i min själ. På samma sätt föranleder min viljeyttring Gud att göra det underverket, att jag kan fullgöra den med viljeakten åsyftade kroppsrörelsen. Det finnes ingen växelverkan, men väl en fullständig öfverensstämmelse mellan själ och kropp, och denna öfverensstämmelse är en rad af underverk, förrättade af Gud.

Att min vilja kan sätta mina lemmar i rörelse är — yttrade en af Descartes' efterföljare — lika underbart, som om min vilja kunde försätta alla stjärnsystem i rörelse. Det är lika underbart, att tungan i min mun kan, när jag vill, uttala ordet jord, som om jorden själf skulle darra, då jag uttalar detta ord. Undret minskas icke därför att det är *min* kropp jag kan röra, ty det underbara ligger just däri, att en del af den kroppsliga världen *är* min kropp och sammanhänger med mig, som är ande.

Gud är enligt denna lära den omedelbara orsaken ej blott till samverkan mellan själ och kropp, utan ock till växelverkan de kroppsliga tingen emellan. Hans verksamma vilja är källan till alla natu-

rens krafter. Min arm lyftes icke af min viljeakt, utan af Gud genom min viljeakt. Om en boll stöter till en annan boll, så är icke den första stötande bollen orsak till att den andra rör sig, utan sammanstötningen föranleder, att Gud ger den andra bollen rörelsekraft.

Tydligt är emellertid, att denna förklaring är i filosofisk mening ingen förklaring, utan ett tillkännagifvande i andra ord, att saken är obegriplig.

Filosofien kunde därför icke nöja sig med denna ståndpunkt. Spinoza, den store judiske filosofen, kom och påminde därom, att om man i filosofien stöter på en motsägelse, en omöjlighet, så bör man tillse, om motsägelsen icke ligger i filosofens egna förutfattade meningar och ej i det sakförhållande, som tarfvar förklaring. Han fann, att motsägelsen här låg i antagandet af två absolut motsatta substanser: den tänkande själen och den utsträckta materien. Det finnes, sade han, endast en substans, och det är Gud. Själ och kropp äro icke substanser eller självständiga hvarandra absolut motsatta väsen, utan yttringar af den enda gudomliga substansen, som själf har både tänkandet och utsträckningen till grundegenskaper eller attributer. Gud är på en gång den oändlige tanken och den oändliga skapande naturen. Alla de ändliga väsendena äro skiftande och oväsentliga, uppkommande och försvinnande gestaltningar af Guds grundegenskaper och äro fördenskull själfva på en gång tänkande och utsträckning, d. v. s. själar och kroppar. På grund af Guds väsens inre nödvändighet uppstå människor,

djur och växter ur honom, men icke omedelbart genom honom, utan medelbart genom andra liknande organismer, hvarvid det kroppsliga alltid verkar på det kroppsliga och det andliga till det andliga. Själen verkar således icke på kroppen, kroppen ej heller på själen. Men de stå i fullständigaste öfverensstämmelse med hvarandra, så att hvarje kroppsligt fenomen motsvaras af ett andligt och hvarje andligt af ett kroppsligt.

De äro likasom olika sidor af samma sak, sidor, som finnas i samma sak, men parallellt med hvarandra, så att de aldrig komma i beröring. De äro parallellt löpande orsakskedjor, som aldrig korsa hvarandra, aldrig inflätas i hvarandra, men utveckla sig sida vid sida genom alla varelsernas rader, så att hvarje varelse, så länge hon lefver, företer en rad af kroppsliga orsaker och verkningar och en motsvarande rad af andliga orsaker och verkningar. Andens hela verksamhet yttrar sig uti idéer, d. v. s. föreställningar; kroppens hela verksamhet uti rörelser i rummet och ingenting vidare. Alla s. k. sensationer äro endast nervrörelser, således rörelser i materien, som hafva intet med själen att skaffa. Själen har endast idéer om dem.

Men här komma vi till en punkt, där Spinozas förklaring faller till intet. Jag har till ex. en ljusförnimmelse, som motsvaras af en nervrörelse. Min själ skulle då enligt Spinoza hafva en idé om denna nervrörelse. Med andra ord : jag skulle förnimma ett visst slags nervrörelse. Men det gör jag icke, utan jag förnimmer något helt annat, som icke fin-

nes i min kropp, nämligen *ljusfenomenet*. Denna motsägelse upphäfves icke af den nyare naturforskningens förklaring, att ljusfenomenet verkligen beror på vissa materiella rörelser eller eterdallringar. Ty den tänkande naturforskaren vet väl att skilja mellan dessa dallringar och ljusfenomenet. För honom ligga eterdallringarna alldeles utom förnimmelsen och äro *quanta*, som låta mäta sig eller i alla fall ha någon storlek; medan ljuset icke är ett *quantum*, utan en kvalitet, något hvarom man ej kan fråga: huru stort eller huru tungt, utan endast känna hurudant. Naturen utanför människan är enligt naturforskningen utan både ljus och färg och ton; först i det mänskliga medvetandet, på grund af sinnenas art, förvandlas eterns och luftens dallringar till ljus, färg och ton.

Spinozismen kunde således lika litet som Descartes och hans skola förklara sambandet mellan det andliga och det materiella. Ej under då, att den vanliga föreställningen äfven bland naturforskarne länge förblef hvad hon varit före Descartes' tid: att människan består af två absolut motsatta substanser, själ och kropp, och att dessa dock omedelbart inverka på hvarandra. Likasom för att minska det otänkbara i en sådan inverkan älskade man länge att antaga, att det fanns ett mellanting mellan själ och kropp, som förmedlade samverkan dem emellan. Detta mellanting borde då helst vara någonting till sina egenskaper delaktigt både af kropp och själ, något som därför kunde mottaga och öfverflytta inflytelser å ömse sidor. Ett sådant mellanting trodde

man sig också hafva funnit och gaf det hvarjehanda namn, såsom nervfluidum, organisk lifskraft o. s. v., och allt, som icke på vetenskapens ståndpunkt för dagen kunde förklaras ur fysiska eller kemiska lagar, tillskrefs denne förutsatte medlare mellan kropp och själ.

Klart är emellertid, att en sådan medlare förklarar ingenting. Är han delaktig af både själens och kroppens egenskaper, så har man ju åter samma problem för sig, som man med detta antagande ville lösa, ty det vore ju lika obegripligt, att en andlig och en materiell faktor kunna samverka i nervfluidet som uti människan i hennes helhet. Vanligen antog man fördenskull, att nervfluidet vore en ytterst fin materia, som genom själfva sin finhet skulle få något af andens natur. Men tyvärr har man ej heller vunnit något med en sådan förklaring, ty man må utspäda materien huru mycket som helst, så är och blir hon materia ändå, likasom man å andra sidan omöjligen kan förtäta våra tankar, föreställningar och förnimmelser så, att de varda kroppar. Har man en gång antagit, att själ och kropp, materie och ande äro olika substanser, så är det spilld möda att söka sammanlimma dem på detta sätt.

Här återstå då endast två möjligheter: denna tvåfald af substanser måste förkastas, och man måste säga antingen: det finns blott en substans, och det är materien, eller ock: det fins blott en substans, och det är anden. Antingen är allt materiellt — — — — — — — — — — — — — —

2.

I min föregående föreläsning påpekade jag med några ord den stora vikt, som frågan om hvad *tiden* är och hvad *rummet* är måste äga för filosofien.

Å ena sidan står den vanliga och äfven af materialisterna hyllade åsikten, att tiden och rummet äro absoluta verkligheter; det vill med andra ord säga, att tiden skulle finnas till, äfven om alla väsenden, som lefva i tiden, vore försvunna, och att rummet, världsrymden, skulle finnas till, äfven om alla ting, som finnas i rummet, vore försvunna, från världskloten själfva ända till den sista försvinnande varelsen, som lefver å något af dessa klot.

Antag, att samtliga dessa världskroppar med å dem lefvande väsen i ett visst ögonblick tillintetgjordes, så skulle enligt denna uppfattning tidens flod rinna så som hon alltid runnit, oberoende af deras tillvaro eller icke tillvaro. Visserligen skulle ingen varelse mer *mäta* tidens lopp, ej heller skulle någon möjlighet för en sådan mätning återstå, sedan de himmelska ljusen, medelst hvilkas gång vi uträkna tidens lopp, slocknat. Men tiden skulle likväl

finnas, och om genom någon okänd skaparkraft en ny värld uppstode, skulle en viss tiderymd hafva förgått mellan den förra världens förintelse och den nyuppståndna världens uppkomst, äfven om ingen tänkande varelse hade en aning om denna tiderymds tillvaro, än mindre om dess längd.

Detta är den vanliga och äfven den materialistiska föreställningen om tiden. Af samma art är den vanliga föreställningen om rummet (hvarmed jag här alltid menar världsrymden). Rummet är enligt denna en för sig bestående omätlig, gränslös reservoar, i hvilken tingen förefinnas. Tingen kunna vara förgängliga, uppkomma och försvinna. Men rummet, hvari de finnas, försvinner icke. Det är oförgängligt och af dem oberoende.

Mot denna uppfattning af tiden och rummet står en annan, nämligen den idealistiska filosofiens. Denna säger: tiden och rummet äro icke absoluta verkligheter. Funnes icke ändliga, förnimmande väsen, så funnes ej heller någon tid; funnes icke ändliga, förnimmande väsen, skulle ej heller finnas något rum. För varelser sådana som människorna äro tiden och rummet deras sätt att sinnligt förnimma, de äro former för deras sinnliga föreställningsförmåga och ingenting annat. Tiden och rummet äro nödvändiga alster af människans organisation, om detta uttryck tillåtes, och äga utanför eller oberoende af denna organisation ingen verklighet.

Detta den idealistiska filosofiens påstående måste för den vanliga uppfattningen synas högligen främmande och underligt, minst lika underligt och osan-

nolikt, som det kopernikanska systemets lära, att jorden rörer sig kring solen, syntes för en förfluten tids människor. De bevis, som den idealistiska filosofien uppställer för sin lära om tid och rum skall jag framdeles i en kommande föreläsning meddela, här endast i förbigående anmärkande, att dessa bevis synas mig lika orubbliga som det kopernikanska systemets.

Emellertid vågar jag antaga, att det finnes få tänkande människor, som icke i något ögonblick af sitt lif, äfven om de aldrig öppnat en filosofisk bok, känt en plötslig oro öfverfalla sig i känslan af tidens och rummets oändlighet. Jag vet, att detta händt mer än en, särdeles då en stjärnklar himmel utbredt sig öfver hans hufvud och han, ensam och öfverlämnad ostörd åt egna känslor och tankar, med fantasien fördjupat sig bland de otaliga världsklot, som teckna sina banor i rymden. Betraktaren vet, att de stjärnkunniges fjärrglas icke upptäckt någon gräns för rummet, och han är öfvertygad, att kunde man än mångtusenfaldiga den kraft, hvarmed dessa fjärrglas bana väg för människans blick, skulle en gräns för rummet dock aldrig kunna upptäckas. Ty försöker han i sin inbillning sätta en sådan gräns, så måste han dock åter bakom denna gräns föreställa sig något, och detta något är då åter rummet. Måhända vill han då hejda sin svindlande inbillningskraft med den tanke, att rummet måhända likväl är ändligt, men att hans och andra människors oförmåga att föreställa sig det så kommer däraf, att rummets gräns ligger utanför all mänsklig erfarenhet — en

tanke, som icke längesedan framställts af den skarpsinnige, men stundom excentriske realistiske filosofen v. Kirchmann. Men denna mening måste förkastas. Vår oförmåga att föreställa oss rummet ändligt ligger nämligen i själfva rumåskådningens väsen. Ty är rummet en yttre verklighet, så måste också den förutsatta rumgränsen vara en verklighet och bilda en yta gentemot det något eller det intet, som ligger på andra sidan denna gräns; men detta något eller intet, som genom en yta utestänges från rummet, måste i sin ordning vara något utsträckt, således vara ett rum eller intaga ett rum.

Sålunda kan betraktaren icke undvika denna svindelväckande föreställning om ett oändligt rum. Och detta slags oändlighet framkallar då vanligen tanken på ett annat slags oändlighet, nämligen det gudomliga väsendets, och man frågar sig: huru förlika dessa oändligheter med hvarandra? Är det oändliga rummet en verklighet i sig och tillika förutsättningen för en verklig värld, då måste det absoluta förnuftet eller Gud äfven föreställas såsom verksam i detta rum; med andra ord: Gud måste tänkas ej blott som allvarande, utan som allestädes närvarande, och hans allestädes närvaro måste man föreställa sig som utbredd genom obegränsade och obegränseliga rymder och likasom upphäfvande gräns efter gräns för att täfla med och uppnå rummets oändlighet, medan detta å sin sida likaledes upphäfver gräns efter gräns, likasom för att undfly det andligas område. Dessa båda oändligheter, om man föreställer sig dem som lika reella, lika verkliga,

varda då till tvenne absoluta och likasom täflande krafter, och medan det förekommer betraktaren, att rummet ingenting förlorar på att utbreda sig i det oändliga, emedan det ligger i rummets natur att vara gränslöst och sätta sin medelpunkt hvar som helst, kan han icke afvärja från sig den föreställning, att däremot den andliga principen, som genomtränger rummet, här under förlorar sin afslutenhet, sin personlighet: med andra ord: förlorar sig själf.

Vanligen slutar en sådan betraktelse därmed, att man skjuter undan de stridande föreställningarna, utan att söka bringa saken på det klara genom att uppleta motsägelsens källa. Man innesluter sig inom sin egen lilla värld: inom vintergatan, inom sitt solsystem, inom sin jords luftkrets eller inom sin egen kammare och lämnar gåtan olöst.

Härmed har dock den religiösa känslan icke kunnat nöja sig. Utan allt egentligt filosoferande har människan genom denna känsla blifvit vägledd till den åsikt, att Gud är oberoende af tiden och rummet, att han är tidens och rummets upphof och herre. Denna åsikt, sådan man finner henne i teologernas skrifter framställd, är visserligen mycket oklar och utan följdriktighet; men kärnan i densamma är dock den, att det absoluta förnuftet, det förnuft, i hvilket intet sinnligt element ingår, kan förnimma sig själft sådant det är och förnimma världen sådan denna i sanning är, utan att förnimma tidens och rummets former, och att således dessa former äro nödvändiga endast för ändliga väsen, men ej för det högsta förnuftet.

Teologien har sålunda i sin mån gjort ett förarbete för att bereda det allmänna tänkesättet på den stora omhvälfning i vår världsåskådning, som förr eller senare torde blifva frukten af Immanuel Kants lära, att rummet likasom tiden har sin tillvaro i det tänkande jaget, där och icke annanstädes.

Än mer har naturligtvis den äldre filosofien arbetat Kant i förväg och gjort så att säga den andliga jordmånen mottaglig för hans utsäde. Ty redan bland den helleniska forntidens tänkare fanns en skola, den s. k. eleatiska, som hade gjort den viktiga upptäckt, att vår naturliga och sinnliga föreställning om världen icke kan vara den fullständigt sanna, och att i det absoluta väsendet icke kan finnas något delbart och således ej heller något rum, och icke något föränderligt och således ej heller någon tid. De med orätt så kallade sofismer, som desse forntida filosofer uppställde för att visa i hvilka motsägelser man råkar, om man antager, att tiden och rummet hafva absolut verklighet, hafva, sedan de länge betraktats endast som spetsfundiga tankelekar, i våra dagar åter kommit till heders, i det man insett, att de förtjäna tagas i allvarligt öfvervägande, hvilket också skett till exempel genom professor Löwe i Prag och den nyligen aflidne professor Ueberweg i Königsberg. Före dem hade redan den grekiske tänkaren Aristoteles försökt sig på samma problem. Äfven han ansåg det åtminstone tvifvelaktigt, att det kunde finnas någon tid, om intet tänkande väsen funnes, som föreställde sig tiden. Frågan om hvad rummet är upptogs af Kants store föregångare Leibniz, som fick

taga hela sitt skarpsinne i anspråk för att tydliggöra för sina läsare, att våra rumföreställningar endast beteckna relationer mellan samtidigt varande ting eller ordningen mellan dessa inbördes.

För samma mål eller att bereda jordmånen för emottagandet af Kants lära om tiden och rummet kan man säga att äfven naturvetenskapen, om än utan afsikt, arbetar och länge har arbetat, i det att hon har gifvit den ena stöten efter den andra åt den naiva föreställning, att vår yttre värld är hel och hållen sådan som hon ter sig för våra ögon och våra öfriga sinnen.

Det är onekligen en skön värld, denna värld, som utbreder sig för våra sinnen, och på hvars fulla verklighet mänskligheten i tusentals år har trott, såsom barnet tror det än. Rymden och allt hvad rymden innesluter var för den naiva mänskligheten och är för barnet den fullständigaste verklighet. Vi se rummet utbreda sig i olika hufvudriktningar: från öster till väster, från norr till söder, från ett ofvan öfver vår hjässa till ett nedan under våra fötter. Framför oss utbreder sig jorden med höjder och dalar, med åkrar och ängar, skogar och hedar, städer, byar och gårdar, och där den fasta marken upphör, vidtager hafvet med vandrande böljor och här och där ett segel, och öfver det hela stjälper sig den blå himlen som en ofantlig kupa, på hvars hvälfning solen, månen och stjärnorna skrida sina banor och under hvilken skyarne och molnen i skiftande skepnader tåga. Det är en värld af rörliga och orörliga föremål, af ljus och skuggor, af växlande färger, af toner och doft. Och dessa färger, dessa toner, dessa dofter tillhöra utan tvifvel — i den naiva föreställningen nämligen — de föremål, hos hvilka vi finna dem. Åskans dån och böljornas brus och vindens sus och bäckens sorl äro verkligheter för sig, äfven om ingen människa hörde dem. Blomman har sin vällukt, vinet sin doft och sin lifvande styrka, äfven om ingen njöte dem. Elden har sin hetta, isen sin kyla, äfven när de icke värma eller kyla någon. Midt öfver åskådarens hjässa har himlahvalfvet sin största höjd. Från denna punkt, zenit, sänker sig hvalfvet åt alla sidor ned emot synranden.

Barnet, som ännu icke gjort längre utflykter ur barnkammaren, men redan börjar få små tankar för sig om världen omkring det, är öfvertygadt därom, att himlen är ett hvalf, hvars högsta punkt verkligen befinner sig öfver *dess* hufvud, och öfver ingen annans, och att ju längre bort mot synranden man kommer, dess lägre är detta sköna tak, tills det vid synranden förenar sig med jorden eller med hafvet och stöder sig på dem.

Den första stöt, som tillfogas vår naiva världsuppfattning, vår öfvertygelse, att världen är alldeles sådan som hon ter sig för våra blickar, är utan tvifvel den erfarenhet barnet gör, att zenitpunkten på himmelen flyttar sig tillika med barnet själf. Mer än en bland mina åhörare torde själf påminna sig, att han icke utan förvåning gjorde denna iakttagelse, när han första gången fick företaga en utflykt från hemmet. Kanske har också en och annan liten tanke, en och annan liten vårbrodd till filosoferande

velat spira upp ur denna underbara iakttagelse, som i själfva verket innebär fröet till hela vår optik och hela vår astronomi; men det är icke endast barnet, utan äfven de fleste fullvuxne, som låta uppslaget till viktiga tankeföljder falla. Tills barnet får lära annat i hemmet eller i skolan, bibehåller det i öfrigt sin åsikt, att himlen är ett hvalf, och att jorden utbreder sig under detta åt alla håll som en mycket stor, af berg och dalar bruten flat yta.

Denna barnets uppfattning har ock i årtusen varit hela människosläktets. För den store skalden Homerus likasom för mansåldrar efter honom var jorden en cirkelrund skifva, en flat kropp, omgifven af en stor flod, Oceanen. Hvarpå denna skifva hvilade och hvad som hindrade henne att nedstörta i det djup man tänkte sig därunder, det var en gåta, som man öfverlämnade åt inbillningskraften att leka med, emedan man väl insåg, att hvad helst jorden hvilade på, måste detta underlag hvila på något annat och så i oändlighet.

Efter hand växte emellertid astronomien upp och kom till den slutföljd, att jorden är ett klot. Som ett klot betraktades jorden redan af den grekiske astronomen och filosofen Thales i sjunde århundradet före Kristus. Detta var den andra stora stöt, som den omedelbara sinnliga världsuppfattningen fick.

Under medeltiden ansåg man detta klot intaga skapelsens medelpunkt och omgifvas af sfärer, i hvilka månen, de fem kända planeterna, solen och fixstjärnorna hade sina banor. Öfver fixstjärnornas sfär föreställde man sig ännu en högsta sfär, som

man kallade *primum mobile* eller det första rörliga, som gåfve alla de öfriga deras rörelse, och ofvan denna åter himmelen i teologisk mening eller Guds, de högsta änglarnes och de saliga själarnas bostad.

Så kom den ryktbare astronomen Kopernikus och visade med ovederläggliga skäl, att jordens klot icke intager medelpunkten i solens och stjärnornas system, utan att den af himlakroppar uppfyllda världsrymden är så oändligt stor, att medelpunkten kan tänkas hvar som helst, men att medelpunkten i det system af världsklot, som jorden tillhör, är solen, och att jorden, likasom de öfriga planeterna, rör sig kring henne. Detta innebar en ofantlig omhvälfning i föreställningssättet. Hela den naiva på synsinnets omedelbara vittnesbörd grundade världsåskådningen var därmed i grund förändrad. Just de fenomen, som människan hvarje dag och hvarje natt har för ögonen, att solen, månen och stjärnorna röra sig kring jorden, var förklaradt för ett blott sken, en ur nödvändiga lagar fluten ögonvilla, som för att vara mer än en ögonvilla måste tydas på annat sätt, och hvad som hit intills gått för det mest fasta och det mest orubbliga, jordens vida krets, var förvandladt till ett världsrymden kringsväfvande stoftgrand. Ett ofvan och ett nedan i den gamla meningen fanns ej längre; ett nedan fanns nu endast för människorna själfva i jordens medelpunkt, och rundt omkring denna punkt, på alla sidor kring densamma var det nya ofvan. Människor, boende å ömse sidor af planeten, kunde vända fötterna mot hvarandra och dock med samma rätt säga, att de hade zenit öfver sin

hjässa. Världsbyggnadens hela matematiska konstruktion visade sig nu för förståndet vara en annan än den var för ögonen.

Denna upptäckt kan med skäl uppfattas som en förberedelse till Kants upptäckt af tidens och rummets verkliga natur. Den hade lärt människorna väl icke att våra sinnen kunna bedraga — ty, strängt taget, bedraga de oss icke, utan tillföra oss dagligen och stundligen stora och nya hemligheter, af hvilka endast få ännu äro tolkade — men väl, att vi kunna bedraga oss på meningen med deras vittnesbörd. Den som seglar utefter en strand eller åker i en vagn och ser de landfasta föremålen flyga sig förbi må icke klaga, att sinnena gäcka honom. Han har gäckat sig själf genom att draga en falsk slutsats, ty en rörelse kan förklaras icke blott så, att de föremål, som synas i rörelse, självfva ändra sitt läge i förhållande till mig, utan äfven så, att det är jag, som förändrar mitt läge i förhållande till dem. Samma synsinne, hvars vittnesbörd man orätt tolkat, då man trodde, att solen och stjärnorna rörde sig kring jorden, hade tillika ådagalagt, att planeterna rörde sig i så ytterst invecklade kretsar under sitt lopp, att Kopernikus just därigenom kom på den tanken att undersöka, huru samma banor skulle taga sig ut, om man såge dem från solen och antoge denna vara systemets medelpunkt, och se, då upplöste sig de invecklade kretsarne i enkla kurvor, som först troddes vara cirkulära och sedan funnos vara elliptiska.

Med de sig nu allt mer utvecklande naturvetenskaperna infunno sig snart än flere tvifvel på sinne-

världens fullständiga realitet. Redan den dagliga erfarenheten kunde öfvertyga därom, att en hel mängd egenskaper, som den naiva världsuppfattningen tillskrifver tingen, icke tillkomma dessa i och för sig, utan äro förnimmelser, som uppstå hos människan genom hennes samvaro eller beröring med tingen. Sådana egenskaper voro färgerna, dofterna, den söta smaken, den syrliga, tingens s. k. hårdhet, mjukhet o. s. v. Hvarje barn kan inse, att samma äpple, som nyss smakade sött, nu kan smaka syrligt, i fall man dess emellan ätit socker; att samma kropp, som med ena handen kännes varm, kan med andra handen kännas kall, och att samma föremål, som nyss tedde sig rödt, kan synas ha en blekgul färg, om ögat tröttnat genom att länge stirra på t. ex. något lifligt purpurrödt — att, i få ord, flere slags egenskaper, som man trott väsentligen tillhöra tingen, än väsentligare bero af den förnimmande människans tillstånd, hvadan man väl kunde antaga, att olika föremål kunna på mycket olika sätt te sig för olika iakttagare. Dessa iakttagelser finner man redan gjorda hos åtskillige fornhelleniske tänkare af den skeptiska skolan, hvilka däraf drogo slutsatser för sin åsikt, att allt är tvifvelaktigt och tingens verkliga väsen oåtkomligt. Den engelske filosofen John Locke, som lefde i andra hälften af sextonde århundradet, delade fördenskull de egenskaper vi finna eller tro oss finna hos tingen i rummet uti primära egenskaper och sekundära. Emedan han nu i likhet med hela sin tid och de flesta människor äfven i vår tid antog, att rummet, världsrymden, har en af människans upp-

fattning alldeles oberoende verklighet, så antog han äfven, att hvad han kallade primära egenskaper, nämligen utsträckning, figur, soliditet, rörelse och hvila, verkligen tillkomma tingen i rummet, oberoende af människans sätt att förnimma dem. Däremot medgaf han villigt, att de sekundära egenskaperna, såsom färg, ton, lukt, värme o. s. v., vore subjektiva förnimmelser hos människan, hvilka uppstå i hennes umgänge med tingen. Mot Locke uppträdde då den skarpsinnige irländske biskopen Berkeley, som sökte visa, att äfven de primära egenskaperna hos tingen skulle vara oss alldeles okända utan genom våra förnimmelser, ja att vi alldeles icke veta någonting om föremålen i ett yttre rum, utan städse och alltid hafva uteslutande att göra med förnimmelser, som vi föreställa oss vara i rummet.

Här är ännu icke rätta ögonblicket att inlåta oss i dessa metafysiska undersökningar, utan vi skola i stället med några ord framhålla hvad naturvetenskapen, utan att ha ett sådant syfte, gjort för att förbereda det allmänna föreställningssättet på idealismens lära om rummet. Naturvetenskapen har, utan att just uttala det i tydliga ord, drifvits, särskildt genom de fysiologiska forskningarna, till det antagande, att det gifves *tvenne* rum, tvenne världsrymder, den ena *inom* människan, den andra *utom* henne. Vi kalla då den ena af dessa världsrymder den inre eller den subjektiva, och den andra världsrymden den yttre eller den objektiva. Den inre världsrymden är ett alster af människoanden själf eller, såsom materialisterna säga, en funktion af hjärnan. Den yttre världsrymden är den verkliga och af människans organisation oberoende. Den inre världsrymden med sina föremål är en bild af den yttre med dess föremål; men dock för ingen del en trogen bild; ja man kan knappt med rätta kalla den en bild, utan den inre världsrymden med sina föremål förhåller sig snarare till de yttre tingen som bokstäfverna i en skrift förhålla sig till språkljuden, som de föreställa, eller som språkljuden förhålla sig till tankarne. Den inre världens föremål äro förnimmelser: synförnimmelser, hörselförnimmelser, o. s. v.; föremålen i den yttre världsrymden däremot äro de ting, som afficiera våra sinnesorganer, så att dessa förnimmelser uppstå. Föremålen i vår inre världsrymd glänsa i ljus och färger; de motsvarande föremålen i den yttre världsrymden däremot sakna både ljus och färg, ty de äro intet annat än dallringar af eteratomer, hvilka dallringar, när de afficiera vårt synorgan och bringas till vårt medvetande, förnimmas i denna inre världsrymd som ljus och färger. Solen i den yttre världsrymden är utan glans; månen och stjärnorna likaledes; först när de etervibrationer, som utströmma från dem, träffa näthinnan i vårt öga, och när de nervrörelser, som sålunda uppstå, genom ögonnerverna fortplantats till centralorganet eller hjärnan, uppstår i denna inre världsrymd, i den världsrymd, som människans medvetande utspänner, dessa bilder af en strålande sol, af en blekt lysande måne och af tindrande stjärnor. Såsom strålande, lysande och tindrande föremål tillhöra de denna inre världsrymd och icke den yttre.

När astronomen genom tuben iakttager dubbelstjärnornas ställning till hvarandra eller Jupiters månars rörelser kring sin planet, så sysslar han icke omedelbart med föremål i den yttre världsrymden, ty såsom saknande ljus eller färger äro dessa för honom fullkomligt otillgängliga, utan han sysslar med föremål i sin inre, af människans egen organisation alstrade världsrymd, han sysslar med de intryck på näthinnan i hans öga, som eterdallringarna, hvilka utströmma från dessa himlakroppar, åstadkomma och som i hans medvetande förvandlas till lysande punkter, och det är dessa punkters rörelser han iakttager och uträknar.

Likasom solen, månen och stjärnorna i den yttre världsrymden äro utan glans, så är ock, enligt naturforskningen, himmelen där utan den härliga blå färg, hvarmed vi skåda honom i vårt inre världsrum; jorden utan den grönska, hvari vi se henne skrudad, och blommorna utan färger och utan vällukt. I stället för ljus och färger hafva vi idel dallringar af eteratomer och modifikationer af dessa dallringar. Och likasom denna yttre värld, denna ofantliga reservoar för atomernas af blinda lagar ledda spel, är utan dagrar och skuggor och utan färgers lek, så är hon äfven dödsstum. Allt hvad vi i vår inre sinnevärld förnimma såsom ljud och toner, är i den yttre världen ingenting annat än dallringar i det medium, som vi kalla luften. Först när dessa dallringar genom vårt hörselsinnes förmedling kommit till vår inre värld, uppstå där ljud och toner, motsvarande dessa dallringars styrka och snabbhet.

Den yttre värld, som genom naturforskningen sålunda blifvit oss uppenbarad, är visserligen ingen skön värld, det måste medgifvas. Med all sin lagbundenhet förekommer hon lika främmande och lika hemsk som det laglösa Kaos, hvilket Milton skildrar för oss i sitt »Förlorade Paradis», då han låter den störtade ärkeängeln genom en af helvetets portar flyga ut genom Kaos' svarta rymder hän till den ordnade och lagbundna del af universum, i hvilken Jorden med sitt paradis och med det först skapade människoparet sväfvade bland andra världsklot.

Men, torde några af mina åhörare invända, vi känna oss främmande för detta tal om tvenne världsrymder, en yttre och en inre, ty vi känna blott en världsrymd, och det är den yttre, och denna yttre är alldeles icke sådan, som ni säger, att naturforskarne skildra den, utan hon liknar tvärtom just denna inre världsrymd, om hvilken ni talat, ty hon har ju glans och ljus och toner och dofter. Och den inre världsrymden, hvar skulle hon då befinna sig? Är det möjligt, att hon kunde hafva plats i vårt hufvud, i vår hjärna eller i en punkt af vår hjärna? Eller är det möjligt, att själen ur sig själf och i sig själf kan framkalla en sådan världsrymd med otaliga föremål, med bilder eller symboler ej blott af de närmaste föremålen, utan af de aflägsna världskloten uti sig?

Härtill svarar naturforskaren, att det icke tillkommer honom att förklara denna möjlighet, utan blott att framhålla, att denna möjlighet är en verklighet. Den som icke vill tro på en sådan möjlig-

het, han må då till en början påminna sig, att människan med stängda synorgan, med slutna ögon kan i drömmen utspänna åt sig ett inre rum, uppfylldt af oräkneliga föremål, att hon drömmande kan i denna rent subjektiva rymd se de vidsträcktaste utsikter med himmel, land och haf, och att allt detta dock intet är annat än ett alster af hennes sinnliga föreställningsförmåga. Vidare bör man ihågkomma, att människan i vaket tillstånd kan göra alldeles detsamma: den som sett den neapolitanska viken eller Niagarafallet kan, när han vill, framtrolla dessa bilder på nytt för sin själs öga. Den öfvade matematikern kan med slutna ögon i sitt inre konstruera de cirklar, trianglar och linjer, som en annan i verkligheten gör med kritan på den svarta taflan. Dessa genom fantasien i drömmande eller vaket tillstånd framtrollade inre rum äro visserligen icke att förblanda med den inre världsrymd, om hvilken vi förut talat, men dessa fenomen bevisa dock tillräckligt den betviflade möjligheten, att vi i vårt inre kunna likasom hysa ett världsrum.

Och naturforskaren tillägger: om den vanliga uppfattningen, sådan som vi alla i själfva verket hafva den genom våra sinnen, ej känner till mer än en enda världsrymd, så kommer det däraf, att vi sammansmälta denna yttre och inre världsrymd till en enda. Den yttre stumma och färglösa värld, om hvilken vi talat, är som sådan icke omedelbart tillgänglig för våra sinnen, utan endast för forskarens slutledningar, så underligt detta än må synas. Men hvad den vanliga föreställningen kallar sin yttre

värld, det är just denna inre värld af syn-, hörsel-, smak-, lukt- och känselförnimmelser, denna inre värld af glänsande och tonande symboler, hvilka, emedan de äro förnimmelser, omöjligen kunna befinna sig annanstädes än i den förnimmande varelsen själf, i hennes centralorgan, antingen vi nu uppfatta denna centralorgan kroppsligt såsom hjärna eller andligt såsom själ. Och denna centralorgan likasom projicierar utåt sina förnimmelser af tingen, emedan själen måste skilja mellan sitt eget jag och dessa ting, och i det hon så gör, kastar hon sitt själftvinnade nät af ljus- och ton- och doftförnimmelser ut öfver den ljuslösa och stumma värld af atomer, hvilkas dallringar framkallat dessa förnimmelser, och sålunda uppstår då hvad vi i den vanliga meningen kalla vår yttre världsrymd, i hvilken föremålen åtminstone delvis lånat de egenskaper, hvarmed de förete sig — lånat dem ur vår egen subjektiva förnimmelsekrets.

Mina åhörare torde nu hafva funnit, att äfven den nutida naturforskningen på sitt sätt och utan att syfta däråt, kommit till en åsikt om rummets natur, hvilken kan betraktas såsom en inledning till den idealistiska filosofiens, enligt hvilken tid och rum äro former för människans sinnliga föreställningsförmåga och intet annat. Flere af vår tids ypperste naturforskare och detta just på fysiologiens område hafva också tagit steget fullt ut och helt och hållet anslutit sig till den idealistiska läran om rummet. Till desse forskare höra bland andra den världsberömde naturforskaren professor Helmholtz, professorn

i fysiologi vid universitetet i Würzburg Adolf Fick och de från fysiologien till filosofien öfvergångne professorerna Lotze och Wundt.

I ett föredrag, som den nämde professor Fick höll för några år sedan för de medicine studerande i Würzburg vid öppnandet af den fysiologiska lärokursen därstädes, lade han desse på hjärtat vikten af att förena läkarkonstens studium med filosofiens och påpekade därvid problemen om rummets och tidens verkliga natur såsom världsåskådningens grundproblem och såsom det tryggaste medlet mot att icke hemfalla åt den lika ytliga som tröstlösa materialismen. Han påminde därvid, att allt hvad vi tro oss känna om en yttre värld är ingenting annat än våra egna ljus-, ton- och känselförnimmelser och de öfriga sinnesförnimmelserna. Dessa komma och gå och växla, utan att vi genom någon viljeakt framkallat eller bortmanat dem. Vår själ betraktar dem fördenskull såsom något främmande och påtvunget i jämförelse med hennes frivilliga eller åtminstone skenbart frivilliga tanke- och viljeakter. Vårt medvetande antager fördenskull, att mot dessa likasom påtvungna förnimmelser svara yttre föremål, hvilkas inverkan åstadkommer dem. Dessa yttre föremål, till hvilkas tillvaro vi således endast komma genom en slutsats eller genom bruket af den tankelag, enligt hvilken hvarje verkan måste hafva en orsak, dessa förutsatta yttre föremål ikläda vi till en början helt naivt med de egenskaper, som tillkomma icke dem, utan endast våra förnimmelser, så att vi t. ex. kalla ett föremål, som framkallar en ljusförnimmelse för ett *ljust* föremål, ett föremål, som framkallar en viss smakförnimmelse för ett sött eller syrligt föremål o. s. v. Att vi öfver hufvud kunna betrakta dessa sålunda maskerade föremål såsom yttre och försätta dem likasom utanför medvetandet i rummet, bevisar icke, att rummet är en verklighet, oberoende af människans andliga organisation, utan tvärtom, att rummet är en af denna andliga organisation betingad form för vår föreställningsförmåga, hvilken form är oss gifven i och med denna organisation. Detsamma bevisas däraf, att vi visserligen kunna föreställa oss rummet utan några kroppar i rummet, att vi med andra ord kunna tänka oss alla kroppsliga föremål försvinna ur rummet, men däremot icke kunna föreställa oss rummet själf försvinna. Men hvad jag nödvändigt måste föreställa mig, det måste nödvändigt tillhöra mitt föreställande jag.

Jag tager mig friheten att här anföra några ord af Helmholtz: »Våra föreställningar om tingen», säger han, »kunna icke vara något annat än symboler, naturligt gifna tecken för ting, som vi lära oss att nyttja till reglering af våra rörelser och handlingar. Hafva vi riktigt lärt att läsa dessa symboler, så äro vi i stånd att med deras hjälp så inrätta våra handlingar, att dessa medföra det åsyftade resultatet, att nämligen de väntade nya sinnesförnimmelserna inträda. En annan jämförelse mellan våra sinnesförnimmelser och de okända ting, som förorsaka dem, är icke blott otillgänglig för oss — därom äro alla skolor eniga — utan ett annat slags jämförelse är

tillika otänkbar och orimlig. Att fråga, om den synförnimmelse, som jag kallar ett bord, i och för sig och oberoende af det praktiska bruk jag kan göra af denna synförnimmelse, är sann eller öfverensstämmande med det ting, som framkallar denna synförnimmelse, är icke förnuftigare än att fråga, om en viss ton är röd, gul eller blå. Våra förnimmelser och de okända ting, som framkalla dem, tillhöra två olika världar och tillåta lika litet en jämförelse dem emellan, som man kan jämföra bokstäfverna i en bok med klangen af de ord, som de beteckna.» —

Dessa Helmholtz' ord äro i viss mening fullkomligt träffande. Men likväl torde mången, som sålunda ser sig beröfvad den vanliga föreställningen om föremålens och deras egenskapers verkliga tillvaro utanför människans medvetande, knappt kunna i första ögonblicket bärga sig för den känslan, att han härigenom flyttats in i en värld af overkligheter, illusioner och synvillor. Denna känsla är dock icke berättigad. Vi skola framdeles få se, att den verklighet, som den idealistiska filosofien tillerkänner föremålen och skeendet i den förnimmelsevärld, den inre värld, som sålunda är oss kvar, är lika fast och tryggande som det slags yttre verklighet, hvarpå vi förut trott. Dess för innan vill jag här till sist endast påpeka i denna riktning, att enär vi människor äro lika organiserade, så måste vi ock hafva hvar och en sin förnimmelsevärld, som i allt väsentligt liknar och öfverensstämmer med de andres, och att vi sålunda äro i stånd att för våra jordiska och andliga syften samverka med hvarandra, utbilda våra karakterer, fullgöra våra af Gud ålagda värf och sålunda bereda oss för en högre tillvarelse, i hvilken anden måhända skådar världen icke i tidens och rummets brutna speglar, utan i andra former, som klarare återspegla den eviga sanningen.

Hvad är det då för en verklighet, som vi förlorat? Den s. k. materiella verkligheten, skall man svara. Låt oss då med några få ord till slut gifva en antydan om huru det står till med denna materiella verklighet. Det finnes i våra dagar naturforskare, utmärkte naturforskare, hvilkas hela verksamhet uppgår uti att studera den s. k. materiens lagar, och som likväl äro fullkomligt öfvertygade därom, att denna materie, om vi fatta henne i den vanliga meningen, såsom ett yttre rumfyllande stoff, hvars tillvaro är oberoende af människornas förnimmelsesätt, att, säger jag, denna materie alldeles icke finnes till. Materien, säga de, är lika väl ett alster af vår föreställningsförmåga, som t. ex. färgerna äro det, om hvilka vi ju alla, till och med materialisterna, äro ense, att de äro förnimmelser i människan och icke egenskaper hos tingen. Naturvetenskapen lärer oss ju till en början, att all materie är komplexer af atomer, d. v. s. ytterligt fina punkter, som man åtminstone vid matematikens tillämpning på de kroppsliga fenomenen är nödgad att tänka sig som utan all utsträckning och utan alla delar, således såsom rumlösa punkter i rummet, hvilket redan för sig är en motsägelse. Hvaraf känna vi då dessa atomers

tillvaro? Endast och allenast genom de förnimmelser uti oss, som deras rörelsekrafter frambringa. Hvad är således atomen? En enhet af attraherande och repellerande krafter, en medelpunkt för en strålknippa af krafter utströmmande i alla riktningar, således en föreställning af väsentligen geometrisk natur. Men hvar finnes då atomens egentliga stoff eller massa? Mången torde vilja antaga, att denna massa, detta stoff, befinner sig i atomens medelpunkt, i fall man hade rätt att tala om en sådan, eller i den geometriska punkt, hvari dessa kraftriktningar skära hvarandra. Men undersöka vi begreppet massa, så finna vi, att äfven det upplöser sig i rent geometriska förhållanden. Vi tillskrifva en kropp nätt opp så mycket mer massa än en annan kropp som han har större dragningskraft eller tyngdkraft än denna. Så tillskrifva vi solen 319,000 gånger större massa än jorden endast därför, att när vi mäta dessa två kraftkomplexers inverkan på hvarandra, så finna vi, att den ömsesidiga dragningskraften dem emellan ger solen 319,000 gånger mindre hastighet än hon ger jorden.

Således finna vi, att den vid första påseendet så massiva materiella världen upplöser sig vid närmare undersökning i ett system af geometriska linjer, som under tidernas lopp ändra läge efter gifna oföränderliga lagar. Så finna vi, när vi genomskåda den materiella världen, att äfven hon är en genom våra sinnesförnimmelser och våra egna tankelagar konstruerad bild, konstruerad i de för människoanden egendomliga formerna tid och rum.

Hvad denna bild egentligen är, hvad verklighet hon tager i anspråk, hvilken sanning hon motsvarar, därpå har nu den idealistiska filosofien sitt egna, väl öfvervägda svar. I mitt förra föredrag påvisade jag nödvändigheten att antaga, antingen att allt är materie eller att allt, om än i de mest olika skiftningar, är ande, och att alla försök att gå en medelväg mellan dessa antaganden äro haltlösa och leda till orimligheter. Kunna vi då nu längre tveka i valet? Börjar det icke inlysa redan af sig själf, att vår värld är en andlig värld, ett system af andeväsen? Och finna vi icke häruti en verklighet oändligt öfverträffande den materiella, som ju försvinner oss under handen? Är icke Gud den högsta verkligheten och dock ett rent andligt väsen? Är det icke i honom, som allt annat lefver, röres och hafver varelse? Hvilken högre verklighet kunna vi fordra?

3.

»Vår sinnevärld är endast en värld af företeelser, och om de verkliga tingen känna vi genom våra sinnen intet.» Denna sats är urgammal inom filosofien. Den har uttalats redan för flere årtusen tillbaka i tempellunderna vid Ganges af hinduernas vise. Den har ljudit under Akademias popplar vid Athen från den store visdomsmannen Platons läppar. Den möter oss sedan, olika motiverad och stundom med, stundom utan inskränkningar, hos många af den nyare tidens filosofer af mycket olika skolor: hos Leibniz och Berkeley, hos Kant och Schopenhauer, hos Herbart och Boström. Ja, såsom jag i min föregående föreläsning påpekade, framhöll äfven den annars på sinnenas vittnesbörd starkt hållande engelsmannen John Locke, att hvad han kallade tingens sekundära kvaliteter, såsom ljus, färger, värme, toner, doft o. s. v., omöjligen kunde tillkomma tingen i och för sig, utan vore endast fenomener för människan.

Denna åsikt är numera icke ensamt filosofernas. Det finns i våra dagar icke en enda tänkande naturforskare, som icke delar den, och det just derför, att den varsammaste och grundligaste naturforskning ställt denna åsikt öfver allt tvifvel. Om icke förty den vanliga meningen uppreser sig däremot och envist fasthåller, att det, som vi förnimma, icke är våra förnimmelser, utan att det, som vi förnimma, är de verkliga tingen, och om vidare den vanliga meningen tillskrifver dessa förment verkliga ting de egenskaper, som tillkomma icke dem, utan deras företeelse för oss, deras verkningar eller symboler i oss, så kommer det, säger naturforskaren, till en början däraf, att man vanligen glömmer, att vi hafva ett nervsystem mellan oss och de verkliga tingen, om hvilka vi veta intet mer än hvad detta nervsystem tillför vårt medvetande. Men nervsystemet inför icke de verkliga tingen i själen, utan tillför oss endast sina egna nervretelser, som förorsakats af eterdallringar eller luftdallringar och som, komna till vårt medvetande, där uppenbara sig som lysande eller färgade föremål med vissa gestalter och med vissa orter i rummet eller som toner eller som värme eller som tryck på musklerna eller som smak eller som doft.

Den vanliga meningen säger t. ex.: detta bord är ett ting. Naturforskaren svarar: detta bord är ett fenomen, förorsakadt af ett ting, om hvars beskaffenhet jag endast kan draga slutsatser. Detta bord är en i mitt medvetande befintlig föreställning, föranledd af tvenne bilder, en på hvardera af näthinnorna i bakgrunden af mina ögon, hvilka bilder genom någon förrättning i min centralorgan stereo-

skopiskt sammanflutit till en enda. Hvad orsaken till detta fenomen, som vi kalla bordet, vidkommer, tror jag mig veta, att denna orsak är en komplex af atomer, hvilken under växelverkan med andra atomkomplexer och särskildt med den atomkomplex, som är mitt nervsystem, utvecklar krafter, som, först när de komma till mitt medvetande uppenbara sig för mig som tyngd och tryck, som vissa färger, som hårda ytor o. s. v., allt egenskaper, som denna samma atomkomplex i sig själf icke äger, medan han däremot kan utveckla otaliga krafter och besitta otaliga egenskaper, hvilka jag med mina sinnen är alldeles ur stånd att fatta. Naturforskaren tillägger: jag skiljer fördenskull mellan denna min företeelse: bordet, och det ting, hvaraf det för mig är en företeelse. Lika visst som jag vet, att regnbågen, fata morganan, spegelbilderna i vattnet eller det amalgambelagda glaset äro optiska fenomen eller så att säga fenomen i dubbel mening, fenomen af andra graden, lika visst vet jag, att detta bord och för öfrigt allt hvad jag ser, hör, smakar, luktar eller med känseln förnimmer, äro sensuala fenomen, förorsakade af ting, som jag endast ofullkomligt känner och känner endast genom slutledningar. Men man må deraf icke draga den slutsats, att vår värld är en värld af sinnesvillor. Likasom en skrift är riktig, när den, som läser henne, därigenom blir delaktig af de tankar, som skriftens upphofsman ville meddela genom de skrifna bokstäfverna, så äro också våra föreställningar om tingen i viss mening riktiga, då vi med vägledning af dessa föreställningar kunna

uträtta hvad vi vilja uträtta här i lifvet. Och vi må vara tacksamme för att det är så ställdt, att det är dessa sköna lysande, färgrika och tonande symboler af tingen, dessa tecken af tingen, med hvilka vi hafva att skaffa och icke med tingen själfva. I samma ögonblick som vi förnimma dessa tecken, så veta vi ju ock, huru vi skola förhålla oss till dem; vi uppfatta blixtsnabbt en mängd fenomen. Men hvilka mödor kostar det oss icke att söka intränga i orsakerna till dem, d. v. s. i tingens egen natur Hvilken möda har det icke kostat t. ex. fysikern, när han skulle bestämma det antal dallringar i etern, af hvilka en viss färg är fenomen, eller det antal dallringar i luften, af hvilka ett visst ljud är fenomen, och när han ändtligen lyckats, så vet han ju ändå så litet om dessa ting. De kunna ju äga tusen egenskaper, som äro lika otillgängliga för hans förstånds slutledningar som för hans sinnesorganer.

Så resonnerar naturforskaren, om än icke den idealistiske filosofen, som går ännu längre och säger, att äfven dessa så mångfaldigt modifierade eterdallringar och ljusdallringar ej äro annat än fenomen af de verkliga tingen.

Då naturforskaren påstår, att fenomenen af tingen, d. v. s. allt hvad vi se, höra och med känselnerverna förnimma, måste vara mycket olika tingen själfva, d. v. s. orsakerna till dessa fenomen, så kan han ock med intyg i mängd bevisa denna olikhet. Två sakförhållanden äro nämligen höjda öfver allt tvifvel: 1) att *alldeles olika* orsaker till nervretningar kunna trots sin stora olikhet förnimmas likadana med hvar-

andra, när de afficiera ett och samma sinnesorgan, och 2) att *en och samma* orsak till nervretelser kan förnimmas på alldeles olika sätt, när den afficierar olika sinnesorgan. Vid en retning af synnerven förnimmer man alltid ljus, orsaken må nu vara den vanliga, d. v. s. eterdallringar; eller orsaken må vara en grof mekanisk tryckning eller stöt på ögonstenen; eller den må vara en inflammation på näthinnan inne i ögat; eller den må vara en elektrisering af synnerven. Örat förnimmer alltid något slags ljud, antingen nu orsaken är den vanliga, nämligen luftdallringar, eller en galvanisk ström eller blodstockning i kapillärkärlen. Å andra sidan finner man, att en och samma orsak, ett och samma ting eller tilldragelse i den yttre världen, i det yttre världsrummet, förnimmes i människans inre värld högst olika allt efter de olika sinnesorgan, som detta ting eller detta skeende afficierar. En och samma orsak låter oss genom synnerven förnimma ljus, genom hörselnerven sus eller klang, genom känselnerverna smärta eller värme. Samma galvaniska ström förnimma vi medelst tungan som en syrlighet, medelst ögat som en gul eller blå ljusstrimma, medelst örat som ett ljud, medelst hudnerverna som en kittling. Samma eterdallringar, som medelst ögat förnimmas såsom ljus och färger, förnimmas medelst känseln som värme. Hvarje särskild nerv tillför oss envist och alltid samma klass af förnimmelse, den yttre orsaken till nervens retning må vara hvilken som helst, vid pass på samma sätt som en spänd metallsträng af bestämd längd, tjocklek, spänstighet och

stämning alltid svarar med samma ton, hvad helst det är som sätter honom i dallring. Därför har man också liknat vår sinnesapparat i sin helhet med en klaviatur, hvarpå den yttre världen spelar. Antag nu, att det funnes en människa, som aldrig sett ett piano eller något annat musikaliskt instrument, men som på afstånd hör det spelas. Tonerna, som uppstå i hans medvetande, när hans hörselnerv afficieras af luftvågorna från instrumentet, hafva icke den ringaste likhet med vare sig instrumentet själf eller den okände, som spelar på det. Så är det ock med våra sinnesförnimmelser. De likna icke de ting i den yttre världen, som förorsaka dem, och vi kunna om dessa ting i en yttre värld veta intet utan genom experiment och slutledningar.

Härtill kommer nu, att ett och samma sinnesorgan kan hos olika människor vara i någon mån olika beskaffadt. Därigenom få äfven människornas själfva fenomenvärldar ett olika utseende. Jag vill här endast påminna om den s. k. Daltonismen, det vill säga oförmågan hos vissa människor att se den röda färgen. Zinnobern t. ex., som vi se röd, synes dem svart, och det vore högligen farligt att använda sådana personer t. ex. till signalmän vid järnvägar. Det är likaledes utrönt, att det finnes människor, som alldeles icke förnimma färgerna, och för hvilka deras fenomenvärld tar sig ut som ett kopparstick eller en fotografi med dagrar och skuggor, men utan färger.

Hvem må då undra, att alla tänkande naturforskare, i trots af den vanliga uppfattningens envisa

fasthängande vid sina föreställningar, numera ställt sig på de idealistiske filosofernas sida så till vida, som de förklara för ovedersägligt, att allt hvad vi se, höra, smaka, lukta och med känseln förnimma eller trefva på, att alla föremål, som vi äro medvetande af, utgöra icke den verkliga världen och de verkliga tingen, utan en fenomenvärld, ett helt af företeelser, hvilkas beskaffenhet alldeles beror af vår andliga och sinnliga organisation, och att således denna samma värld af ljus och toner och värme och dofter och lust och smärta, i hvilken vi lefva och röra oss, är vår *egen inre* värld, hvars rymd utspännes af vårt eget medvetande, och som är i högsta mån olik den yttre verkliga världen.

Den enda likhet naturforskaren mellan dessa världar erkänner är tvåfaldig: likhet med afseende på tingens lägen till hvarandra och likhet med afseende på tidsförloppet i hvad som sker. Men äfven denna senare likhet eller öfverensstämmelse i afseende på tidsförloppet är, det medgifva de, i många fall icke träffande. När det åskar t. ex. uppstår först blixten eller ljusfenomenet i vårt medvetande och först därefter dånet eller ljudfenomenet, ehuru det är antagligt, att eterdallringarna, som åstadkomma ljusfenomenet och luftdallringarna, som åstadkomma ljudfenomenet, uppstå alldeles samtidigt i den yttre världen. Så är det äfven möjligt, att vi se på himmelen, d. v. s. på vår inre världs himmel, stjärnor, som för hundratal af år sedan upphört att vara till i den yttre världen, men som vi dock ännu se eller förnimma medelst näthinnan i vårt öga, emedan den

sista eterdallringen, som från dem utströmmade, kan kräfva hundratals år för att hinna till vårt synorgan.

Jag nämde i min förra föreläsning, att naturforskaren sålunda, om än icke alltid med uttryckliga ord, nödgats antaga tillvaron af tvenne världar, tvenne världsrymder: en inre världsrymd, utspänd så att säga genom människans egen sinnliga föreställningsförmåga och tillvarande endast i hennes eget medvetande, i hvilken inre värld vi se dessa föremål med ljus och glans, med dagrar och skuggor, med skiftande färger och andra egenskaper, som uppkomma ur vår egen organisation; samt den yttre verkliga världsrymden, som är en tigande, evigt stum värld, uppfylld af ting, som äro utan ljus och utan färger och utan dofter, ting, som äro idel atomkomplexer af den mest skiftande sammansättning och inbegripna i olika rörelser och växelverkningar på hvarandra. Om denna yttre världsrymd liknar vår inre världsrymd däruti, att den förra, likasom den senare, har tre dimensioner, längd, bredd och höjd, därom kan naturforskaren ingenting med visshet säga, och såsom vi längre fram skola röna, finnes det stora matematici och fysici, som på vissa grunder betvifla äfven den likheten; men hvad som är dem visst, det är, att denna yttre världsrymd och tingen i den *se* vi icke och känna vi icke *till* utan genom slutledningar, stödda på experiment. Och lika visst är det för naturforskaren, att den världsrymd med ljus och färger och toner, som den vanliga föreställningen antager vara den yttre, är just den inre världs-

rymden, som den vanliga föreställningen med ett visst inre tvång uppfattar som en yttre, emedan denna inre värld är den enda, som omedelbart är i vårt medvetande, den enda vi omedelbart känna till och i hvilken vi medelst en akt af vår själ, för hvilken framdeles skall redogöras, likasom inflytta oss själfva med själ och kropp.

Men, invänder den vanliga meningen, den värld med ljus och färger och toner, som naturforskaren och filosofen påstå vara en inre värld, en värld endast i vårt medvetande, måste dock vara den yttre världen, den verkliga yttre, af människans uppfattningsförmåga oberoende världen, ty med våra ögon se vi ju *utåt*, och då vi med våra ögon se utåt, förnimma vi alldeles ingenting, som liknar denna evigt mörka och färglösa värld af dallrande atomkomplexer, som naturforskaren förlägger i och utanför vårt nervsystem.

På denna invändning ger naturforskaren, särskildt den i våra sinnesverktyg forskande fysiologen, ett svar, som kan synas mången förvånande. Han svarar, att vi med våra ögon alldeles icke se *utåt*. Han svarar, att hvarje tal om detta utåtseende är lika orimligt som att tala om att vi höra utåt, smaka och lukta utåt, känna med våra känselnerver utåt, och att detta tal kommer däraf, att vi ända från barnaåren pläga jämföra vårt seende medelst ögonen med ett seende genom två fönsterhål från det inre af ett hus ut till gatan. För den vanliga uppfattningen bor själen i kroppen som fången i en cell, och ögonen äro de öppningar, medelst hvilka själen från sin cell blickar ut i världen därutanför. Den vanliga meningen förlägger bakom de materiella ögonen ett själens öga, som ser ut genom dessa öppningar och därifrån skådar världen alldeles sådan hon är. Men det är alldeles tvärt om. Skola vi bibehålla denna bild af själen som fånge i kroppens fängelse, eller skola vi med materialisterna lokalisera synförmågan i själfva synorganet, så kan man tvärtom och mer träffande säga, att fången vänder ryggen åt fönstren och oaflåtligt betraktar de ljus- och färgbilder, som de genom ögonöppningarna inströmmande etervågorna bilda på den inre, midt emot fönstren varande väggen i hans cell, att med andra ord den i synorganet lokaliserade synförmågan ständigt är riktad inåt mot den i ögonglobernas bakgrund varande öfver den s. k. åderhuden spända näthinnan, på hvilken föremålen te sig som en perspektiviskt välgjord målning på en plan yta. I riktning *inifrån utåt*, i riktning *från* näthinnan genom de medier, som bilda ögats underbara byggnad, genom glasvätskan eller glaskroppen och så allt vidare utåt genom kristallinsen, vattenvätskan och den genomskinliga hornhinnan, — i denna riktning inifrån utåt kan själens öga eller den lokaliserade synförmågan se nätt opp ingenting, emedan alla dessa medier endast genomsläppa de i sig osynliga etervågorna, och emedan utanför det yttersta af ögat, i den yttre och verkliga världsrymden, råder ett evigt mörker, där ingenting kan ses, emedan intet ting där har ljus och färg, emedan ljus och färg först uppstå där inne på näthinnan, när själens öga, rik-

tadt inåt, betraktar henne. Näthinnan är, om vi vilja fortsätta denna liknelse, likasom en spegel, mot hvilken de genom pupillen inströmmande eterdallringarna brytas och i brytningen alstra bilder med ljus och färger, bilder, som icke äro trogna afbilder, utan endast symboler af tingen därute.

På näthinnan i ögat tecknar sig sålunda en alldeles egendomlig värld. Först här inne i ögat, i det själen förnimmer hvad där tecknar sig och målar sig, först här får solen glans, först här är himlen blå, först här är jorden grön. Men näthinnorna äro ytor. Hvarifrån kommer då den tredje dimensionen, rumfördjupningen, hvari vi där se föremålen? På denna fråga ha psykologerna och fysiologerna gifvit mycket olika besked. En leksak, som finnes i hvarje hem, gifver måhända frågans rätta svar, om vi rätt tolka hvad vi genom denna leksak erfara. Jag menar stereoskopet. Med afseende på det stereoskopiska seendets teori hänvisar jag dem bland mina åhörare, som icke närmare tagit reda på detta fenomen, till läroböckerna i fysiken. Hvad jag här vill påpeka är endast sannolikheten, att föreställningen om rummets tredje dimension, med andra ord om rummets djup uppkommer därigenom, att själen sammansmälter de båda lika näthinnebilderna till *en*, på samma sätt som i stereoskopet de båda lika fotografierna sammansmältas till *en*. Då jag mer än en gång yttrat, att människans sinnliga föreställningsförmåga kan utspänna sin egen inre världsrymd, såsom hon ju äfven gör det i våra minnesbilder från förr sedda trakter, i våra drömbilder, i skaldens och i

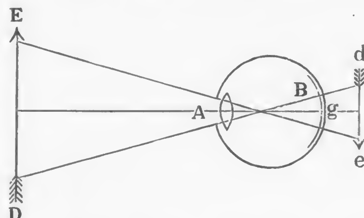
konstnärens fantasi, så hafva vi uti stereoskopet ett handgripligt bevis — väl ej för att själen sålunda skapar en världsrymd alldeles ur sig själf, men väl ett bevis för att hon kan förvandla en yta till en rymd och sålunda ur sig själf gifva världsrymden dess tredje dimension.

Att själen i själfva verket själf efter hand bildar sig föreställningen om rummets tredje dimension, men aldrig omedelbart ser den, är en allmänt antagen sats i fysiologien, hvilken bevisas äfven däraf, att blindfödde, som opereras, se världen framför sig som en plan yta och alla tingen i denna som ytor, hvilka alla stå den seende nära och i en pinsam, tryckande närhet, tills en omedveten själsverksamhet försmält de båda näthinnornas bilder till en enda, eller tills själen ur ett omfångsrikt materiel af sinnesintryck likasom sammansatt åt sig denna tredje dimension.

Jag kommer nu till ett annat ganska märkligt sakförhållande. De flesta bland mina åhörare veta säkerligen, att bilderna på våra näthinnor stå upp och nedvända. Huru förklara då, att vi dock se föremålen upprätt? Denna fråga har under de sistförflutna åren på nytt varit ämne för undersökningar och tankeutbyte bland fysiologer och filosofer; ty det gamla svaret på denna fråga är i all sin skenbara enkelhet ingenting annat än en orimlighet.

Om man från hvarje punkt af ett ting i det yttre rummet tänker sig en rät linje dragen till punktens motsvarande bild på näthinnan, så korsa hvarandra alla dessa linjer i en punkt inom ögat, hvilken är

belägen något bakom kristallinsen, som ligger inom den genomskinliga hornhuden och vattenvätskan. Huru kommer det sig nu, att själen, i det hon förnimmer bilden *ed* på näthinnan*) vänder denna upp-



rätt? Det vanliga svaret innebär det, att själen på grund af lång praktik förstår konsten att likasom trefva sig fram utefter dessa ideella linjer och »hänföra», som det heter, punkten *e* till punkten E, punkten *d* till punkten D, och därmed hade hon då vändt rätt hvad som är upp- och nedvändt.

En annan vida enklare och tillika förnuftig förklaring är denna. På näthinnans midt finnes en liten fördjupning med en citrongul fläck**), som är näthinnans känsligaste ställe och ger de tydligaste bilderna. Vill nu den seende uppfatta ett föremål så tydligt som möjligt från dess ena ändpunkt till den andra,

*) Figuren är gjord efter en teckning i Viktor Rydbergs manuskript. Den ger en skematisk, icke en fullt exakt åskådning. Så t. ex. har pilen *ed* — antagligen för tydlighetens skull — afbildats ett stycke bakom näthinnan i stället för på densamma.
Utgifvaren.

**) Å figuren betecknad med bokstafven *g*.
Utgifvaren.

så rör han ögongloben så, att den gula fläcken på näthinnan passerar utefter bilden i hela dess längd, så att punkt för punkt på den lille pilen *ed* sammanfaller med den gula fläcken. Om nu ögat verkligen såge utåt och kunde förnimma ett föremål i det verkliga yttre rummet, t. ex. den store pilen ED, så skulle den seende för det nu nämda ändamålet och om han vill se pilen från spetsen till fjädern, röra ögongloben så, att den framåt riktade delen A af ögonglobens periferi rörde sig uppifrån nedåt. Men i och med detsamma som delen A rör sig uppifrån ned, måste den motsvarande inåt liggande periferidelen B röra sig nedifrån och upp. Om vi nu ihågkomma, att det är alldeles visst, att ögat icke *kan* förnimma det yttre föremålet ED, om hvars beskaffenhet eller ens tillvaro ingen kan omedelbart veta något, utan att ögat endast har att skaffa med miniatyrbilden *ed* på ögats egen näthinna, så är det tydligt, att själen alldeles icke behöfver den där operationen att vända det lilla föremålet *ed* upprätt, ty i det ögat sålunda mönstrar den lille pilen *ed* från spetsen till fjädern, sker det med alldeles samma rörelse af ögongloben, som om ögat skulle mönstrat den store pilen ED från spetsen till fjädern, ehuru pilarne stå i motsatt riktning. Tänka vi oss vidare, att ögats ägare hölle med sin verkliga högra hand om fjädern nedantill på den store pilen, skulle han på näthinnan se en bild eller symbol af denna verkliga hand omfatta den lille pilen ofvantill om fjädern. Klart är vidare, att likasom han på näthinnan ser bilden eller symbolen af sin verkliga

hand i en omvänd riktning, så ser han äfven hela den synliga delen af sin kropp och marken, hvarpå hans fötter stå, och hela det synliga universum i motsatt riktning till den verkliga yttre världen. Men enär nu alla föremålen på näthinnan hafva samma *inbördes* läge till hvarandra, som tingen i den verkliga yttre världen sins emellan ha, ehuru i motsatta riktningar, så har själen icke ringaste anledning att genom en särskild operation vända sin synvärld upprätt igen, emedan uppåt och nedåt här hafva en alldeles relativ betydelse. Hvad som är uppåt i den seendes synvärld är nedåt i den icke sedda verkliga världen. Men häraf följer vidare, att då den seende, såsom själf ett verkligt ting i den verkliga yttre världen, rör sig i riktning mot den store pilen, ser han sig röra sig i riktning mot den lille pilen. I de båda världarna, den yttre osedda och den inre sedda, äro således alla riktningar och alla rörelser hvarandra motsatta. Men icke nog härmed. Ur denna teori följer något annat, som väl kan synas häpnadsvärdt. Den seende bedömer alla de sedda föremålens relativa storlek efter storleken af sina egna på näthinnan sedda kroppsdelar. Nu äro samtliga bilderna på näthinnan, äfven om de i den seendes föreställning skulle något förstoras, dock ojämförligt mindre än de motsvarande tingen i den yttre världen. Häraf skulle då följa, att ej blott alla andra verkliga ting, utan äfven våra egna verkliga kroppar måste vara ofantligt mycket större än vi se och föreställa oss dem.

Häremot skulle den vanliga meningen kunna in-

vända, att vi icke endast se och föreställa oss våra kroppar och kroppsdelar, utan att vi äfven förnimma dem genom handens trefning på dem och genom våra samtliga känselnerver. Skulle våra kroppar i verkligheten vara kolossalt mycket större än vi se och föreställa oss dem, så borde vi då vara medvetna därom genom våra känselnerver. Härtill svarar fysiologien, att all storlek är endast relativ och mätes efter den enhet, som vi välja till mått. Afståndet mellan t. ex. mitt knä, som jag känner med handen, och min fot, som jag känner stödd mot ett underlag, må vara hvilket som helst, så bedömer jag det, om jag är utrustad med synverktyg, efter deras *sedda* och *föreställda* afstånd. De förnimmelser af min kropp, som jag har medelst ögonen, och de förnimmelser af min kropp, som jag har medelst känselnerverna, hänföras af själen till ett och samma föremål och sammansmälta till en enda föreställning om mitt kroppsliga väsen. Den blindfödde åter kan icke göra sig ens en föreställning om synförmågan och om hvad en sedd kropp betyder. Han saknar således all möjlighet till jämförelse mellan syn och känselförnimmelser och all möjlighet att af egen erfarenhet komma till slutledningar för eller mot denna teori. När en blindfödd opererats, måste han ordentligt invänja sig att hänföra sina känselförnimmelser till sin sedda kropp; i början kan han det icke. Men har han en gång vant sig att hänföra sina känselförnimmelser till den kropp, som han dels ser på näthinnan i sitt öga, dels föreställer sig, så bedömer han sina egna lemmars storlek

i proportion till de öfriga på näthinnan sedda föremålens storlek, likasom hvarje annan människa gör.

Det länge ouppmärksammade fröet till denna teori om vårt seende finnes i den frejdade fysiologen Johannes Müllers skrifter. Under de sistförflutna åren har teorien upptagits och fullständigt utbildats af den skarpsinnige Ueberweg och omfattats af många vetenskapsmän, bland hvilka jag särskildt vill nämna den tyvärr nu bortgångne professorn i Marburg, Albert Lange, författare till det förträffliga arbetet »Geschichte des Materialismus».

När jag här anfört denna teori, så har det väsentligen varit för att visa, att naturvetenskapens åsikt om rummet och tingen i rummet skiljer sig ganska mycket, ja ofantligt mycket från den vanliga meningen i denna sak samt att naturvetenskapen mer och mer närmar sig den idealistiska filosofiens lära härom, hvilken förefaller den vanliga meningen så oerhörd och osannolik. Några naturforskare och matematici i våra dagar, såsom Riemann och Helmholtz, ifrågasätta till och med — i likhet med den framlidne store matematikern och fysikern Gauss — de ifrågasätta, om vårt sätt att uppfatta världsrymden, nämligen i tre dimensioner, i höjd, bredd och djup, har någon giltighet för andra väsen än för oss själfva. Tydligt är, att ett väsen, som icke hade andra sinnen än hörsel- och luktsinnet, icke skulle hafva den ringaste föreställning om ett rum, ty det är endast retningarna i syn- och känselnerverna, som väcka själens förmåga att bilda sig rumåskådningen. Säkert är nu äfven, att det finnes väsen, som se rummet endast i två dimensioner, d. v. s. endast som yta. Det gör barnet i de första dagarne af sitt lif, och det gör i början äfven den opererade blindfödde. *Vi* se rummet i tre dimensioner. Men kan man icke antaga möjligheten af varelser, som se rummet ej blott i längd, bredd och höjd, utan äfven i en fjärde eller femte dimension, hvarom vi äro ur stånd att göra oss en åskådning. Vi kunna tänka oss under den algebraiska beteckningen a en geometrisk storhet, nämligen en linje; under beteckningen a^2 ett annat slags geometrisk storhet, nämligen en yta; under beteckningen a^3 ett tredje slags geometrisk storhet, nämligen en solid figur, en kropp. Men hvad skulle vi kunna tänka oss för en geometrisk storhet under beteckningen a^4? Därpå kunde endast ett väsen, som ser rummet utsträckt i fyra dimensioner, gifva svar. Det är mig här omöjligt att populärt behandla denna fråga och redogöra för det sätt, hvarpå Riemann och Helmholtz besvarat henne. Ehuru flere, kanske med orätt, vänta af dessa undersökningar en omhvälfning eller ett nytt tidsskede för hela den matematiska vetenskapen, så är det mig här nog att hafva påpekat frågans tillvaro, för att lägga ännu ett intyg till de andra, som jag anfört, därom, att naturvetenskapen, likasom filosofien, drifver den tänkande människan till öfvertygelse om sanningen af följande sats: det sedda rummet, från vår sedda kropp ända till stjärnehimmelen, samt allt hvad däri hvilar eller rör sig, har icke en absolut verklighet, en af vår egen andliga och sinnliga organisation oberoende verklighet, utan

i proportion till de öfriga på näthinnan sedda föremålens storlek, likasom hvarje annan människa gör.

Det länge ouppmärksammade fröet till denna teori om vårt seende finnes i den frejdade fysiologen Johannes Müllers skrifter. Under de sistförflutna åren har teorien upptagits och fullständigt utbildats af den skarpsinnige Ueberweg och omfattats af många vetenskapsmän, bland hvilka jag särskildt vill nämna den tyvärr nu bortgångne professorn i Marburg, Albert Lange, författare till det förträffliga arbetet »Geschichte des Materialismus».

När jag här anfört denna teori, så har det väsentligen varit för att visa, att naturvetenskapens åsikt om rummet och tingen i rummet skiljer sig ganska mycket, ja ofantligt mycket från den vanliga meningen i denna sak samt att naturvetenskapen mer och mer närmar sig den idealistiska filosofiens lära härom, hvilken förefaller den vanliga meningen så oerhörd och osannolik. Några naturforskare och matematici i våra dagar, såsom Riemann och Helmholtz, ifrågasätta till och med — i likhet med den framlidne store matematikern och fysikern Gauss — de ifrågasätta, om vårt sätt att uppfatta världsrymden, nämligen i tre dimensioner, i höjd, bredd och djup, har någon giltighet för andra väsen än för oss själfva. Tydligt är, att ett väsen, som icke hade andra sinnen än hörsel- och luktsinnet, icke skulle hafva den ringaste föreställning om ett rum, ty det är endast retningarna i syn- och känselnerverna, som väcka själens förmåga att bilda sig rumåskådningen. Säkert är nu äfven, att det finnes väsen, som se rummet endast i två dimensioner, d. v. s. endast som yta. Det gör barnet i de första dagarne af sitt lif, och det gör i början äfven den opererade blindfödde. *Vi* se rummet i tre dimensioner. Men kan man icke antaga möjligheten af varelser, som se rummet ej blott i längd, bredd och höjd, utan äfven i en fjärde eller femte dimension, hvarom vi äro ur stånd att göra oss en åskådning. Vi kunna tänka oss under den algebraiska beteckningen a en geometrisk storhet, nämligen en linje; under beteckningen a^2 ett annat slags geometrisk storhet, nämligen en yta; under beteckningen a^3 ett tredje slags geometrisk storhet, nämligen en solid figur, en kropp. Men hvad skulle vi kunna tänka oss för en geometrisk storhet under beteckningen a^4? Därpå kunde endast ett väsen, som ser rummet utsträckt i fyra dimensioner, gifva svar. Det är mig här omöjligt att populärt behandla denna fråga och redogöra för det sätt, hvarpå Riemann och Helmholtz besvarat henne. Ehuru flere, kanske med orätt, vänta af dessa undersökningar en omhvälfning eller ett nytt tidsskede för hela den matematiska vetenskapen, så är det mig här nog att hafva påpekat frågans tillvaro, för att lägga ännu ett intyg till de andra, som jag anfört, därom, att naturvetenskapen, likasom filosofien, drifver den tänkande människan till öfvertygelse om sanningen af följande sats: det sedda rummet, från vår sedda kropp ända till stjärnehimmelen, samt allt hvad däri hvilar eller rör sig, har icke en absolut verklighet, en af vår egen andliga och sinnliga organisation oberoende verklighet, utan

det sedda rummet med alla dess föremål är ett fenomen inom vårt eget sinnliga medvetande.

Den idealistiska filosofien skiljer sig från naturforskarnes åsikt endast däruti, att hon på ett helt annat sätt tyder den värld, som skulle ligga utanför oss och innehålla de atomkomplexer, som genom sina krafter göra intryck på våra sinnen. Huru den idealistiska filosofien tyder detta yttre rum, skall jag framdeles söka visa, i det jag nu endast påminner därom, att denna filosofi egentligen icke erkänner mer än ett rum, nämligen det inre rummet, det i vårt medvetande varande rummet. Filosofien förklarar, att naturforskarnes yttre rum med dess atomdallringar och eviga mörker och tystnad är endast en abstraktion af det inre rummet och dess föremål, en abstraktion, som bortblekt alla det inre rummets ljus och färger och öfriga kvaliteter, för att endast hafva kvantiteterna kvar eller de egenskaper, med hvilka man kan anställa beräkningar och som man kan underkasta matematikens lagar — en abstraktion, som likväl naturligtvis är af högsta vikt för vetenskapen.

Men innan jag lämnar ämnet, må det tillåtas mig göra en fiktion, som måhända till en början lämpar sig bättre än abstrakta begreppsbestämningar för att tydliggöra den idealistiska filosofiens ställning till frågan om rummet. Tänkom oss, att ett väsen finnes, som ser och tänker, men som saknar och städse saknat alla känselförnimmelser af sin egen kropp och befinner sig i fullständig hvila. Ett sådant väsen skulle uppfatta rummet på helt

annat sätt än vi. Det skulle icke uppfatta rummet och tingen, som däri äro, såsom liggande utanför dess kropp, emedan det icke har några förnimmelser af denna kropps tillvaro med undantag af synförnimmelsen. Det skulle därför uppfatta sin kropp icke som *sin* kropp, utan som ett föremål jämte alla andra föremål i rummet, och då det icke kunde föreställa sig rummet såsom någonting utanför sitt nervsystem, så skulle det otvifvelaktigt föreställa sig rummet såsom varande ett uttryck af dess egen natur, såsom varande i det seende väsendet själf. Antag nu, att samma väsende begåfvades med nerv- och muskelkänslor. I detta ögonblick skulle det göra den upptäckt, att det kan med sin vilja omedelbart behärska och bringa i rörelse en liten del af detta rum, nämligen sin egen kropp, och då skulle utan tvifvel en stor förändring i dess uppfattning inträda. Det skulle betrakta sig själf tillika med sin kropp som ett rörligt centrum, det skulle finna sig med sin kropp intaga en del af rummet, och i och med detsamma skulle den öfriga delen af rummet uppfattas af detta väsen såsom fallande utanför dess kropp.

Den idealistiska filosofiens lära om rummet kan för öfrigt sammanfattas i följande enkla sats: allt hvad vi förnimma och veta om en värld, i hvilken vi befinna oss, måste dock vara i vårt medvetande, således icke utom oss, utan uti oss. Om något, som hör till denna världen, icke finnes i vårt medvetande, så är det, som om det alldeles icke vore till för oss. Denna sats är lika ovederlägglig som enkel. Icke förty skall den vanliga meningen svårligen på allvar

tillägna sig den, innan den idealistiska filosofien från sin ståndpunkt kunnat tillfredsställande förklara, hvarför vi föreställa oss en utanvärld och hvad vårt görande och låtande, vår handel och vandel med dessa yttre ting egentligen ha att betyda. Och förklaringen måste vara sådan, att hvarje den minsta misstanke därom undanrödjes, att den idealistiska filosofien försätter oss in i en värld af idel sken och villor och vill göra det verkliga overkligt, det overkliga verkligt. Denna förklaring är också filosofiens plikt att afgifva, och vi skola framdeles se, huru långt hon hit intills lyckats uppfylla den.

4.

Naturvetenskapen har sålunda *) allt mer närmat sig den idealistiska filosofiens lära, att världsrymden, som vi se, är ett inre rum, är till *uti* vårt medvetande och icke *utom* vårt medvetande, att den är danad af vår egen andliga organisation. Denna lära är visserligen ett hårdt tal för den vanliga meningen; men de skäl, hvarpå filosofien och naturvetenskapen stödja denna lära, äro bättre grundade än bevisen för självfva det kopernikanska världssystemet, och hon har sålunda samma rätt till erkännande som nämda system.

Ingendera läran, hvarken den idealistiska läran om rummet eller den kopernikanska läran om världsbyggnaden, kommer med den orimliga fordran, att människorna skola förändra sitt sätt att se. De yrka blott, att människorna skola göra sig andra tankar om hvad de se.

*) — såsom det visats i de tvenne nästföregående föreläsningarna —

Utgifvaren.

Men, torde den vanliga meningen invända, har då rummet ingen verklighet, som är oberoende af människans organisation? Är icke allt då idel sken och villa? Härtill svarar den idealistiska filosofien, att hvarje fenomen har sin grund, att hvarje företeelse är en symbol af något verkligt, att således äfven rummet är en symbol af något verkligt. Men allt verkligt är af andlig art, ej af materiell art, ty materien, såsom framdeles skall visas, är ingenting annat än en mångfald af krafter, och dessa krafter åter äro ingenting annat än förnimmelser uti oss själfva af något andligt. Rummet är således en symbol af något andligt, likasom ordningen och lagbundenheten mellan företeelserna i rummet är en symbol af en andlig ordning och lagbundenhet. Och fråga vi då, hvad detta andliga är, hvaraf rummet är en symbol, så har intet djupsinnigare och säkert intet sannare svar härpå gifvits, än det som uttalats af den store svenske tänkaren Boström, att nämligen rummet, likasom tiden, är fenomen för oss af lifvet i det hela, af det rena bestämningslösa självmedvetandet, som är i Gud och i alla väsenden — det lif hvilket är det enklaste och substantiellaste i allt och likasom utgör det, hvaraf allt består — med andra ord det lif, det självmedvetande, hvilket förhåller sig till allt varande och alla väsen så, som rummet förhåller sig till alla de geometriska figurerna.

Däraf kommer sig då äfven, att vi i rummets och tidens natur återfinna några af de egenskaper, som tillhöra det rikaste lifvet, det klaraste självmedvetandet, det högsta förnuftet, nämligen Gud, ehuru vi återfinna dem på ett sinnligt, ofullkomligt och brutet sätt. Det gudomliga förnuftets allnärvara återspeglar sig för oss uti rummets allestädesnärvaro; fördenskull *måste* vi föreställa oss rummet gränslöst och oändligt, och vi kunna nu göra det utan att förskräckas och svindla öfver en sådan oändlighet, när vi dock veta, att detta är endast en symbol af den gudomliga personlighetens oändlighet. Det gudomliga förnuftets immaterialitet och oföränderlighet återfinna vi där äfven i sinnlig och bruten form, ty rummet själf är, lika litet som tiden, materiellt eller gjordt af något ämne, ej heller kunna vi tänka oss, att det oändliga rummet förändrar sig, om än alla föremål *i* rummet förändra sig och skifta. Det högsta förnuftets egenskap att vara enhet i mångfald och enhet i allhet återfinna vi likaledes i sinnlig form uti rummets ständiga identitet eller i det, att rummet är alltid och i alla sina delar sig själf helt och hållet, samt i tidens kontinuitet.

Ej underligt då, att de forntida religionerna, de gamla folkens heligaste sägner låta en aning genomskimra därom, att rummet och tiden äro företeelser för oss af något andligt och gudomligt. Hos forntidens greker var världsrymden eller himmelen den älste guden och fader till tiden. För den bildade klassen i Kina är världsrymden och Gud samma väsen, uppfattade på olika sätt. Äfven sedan människan lärt sig skilja mellan Gud och sina egna sinnliga förnimmelser, bibehåller sig dock det gamla föreställningssättet däruti, att vi rikta våra blickar mot den gränslösa världsrymden, då vi bedja. En mer stor-

artad symbol af Guds oändlighet är oss ej heller gifven, och det är den symbolen vi åtrå att hafva för våra ögon, då vi söka försänka vår själ i den oändliga godheten och kärleken.

Uranos är fader till Kronos — världsrymden eller himmelen är fader till tiden, sade de gamle grekerna, och vår tids naturforskare säga nästan detsamma. — Hvad är då tiden? Man läser hos den gamle kyrkofadern Augustinus: »om du icke frågar mig hvad tiden är, så vet jag hvad han är, men om du frågar mig det, så vet jag det icke». Ett är dock klart ej endast för filosofen, utan äfven för den tänkande naturforskaren, att rummet och tiden hafva sådan frändskap med hvarandra, att då, såsom det visat sig, rummet är ett alster af vår organisation eller ett fenomen *uti* vårt medvetande, måste tiden vara det äfven.

Alla naturforskare äro enige därom, att hade vi inga förnimmelser — inga känslor, begär eller tankar, så skulle för oss alldeles icke finnas någon tid. Vår inre värld är en städse, men med ojämn hast rinnande flod af sådana förnimmelser: af känslor, begär, föreställningar och tankar. Råkar denna flod i stockning, upphöra vi att känna och tänka, såsom t. ex. vid en svimning eller en ytterligt djup sömn, så är också tiden för oss försvunnen. Den sjuke kan ligga i dagar och veckor utan medvetande, och när han vaknar, tror han sig nyss ha tillslutit ögonen. Det ögonblick, hvari han uppvaknade, sammanknyter han omedelbart med det ögonblick, hvari han förlorade medvetandet. Den mellanliggande tiden

är för honom som om den icke funnits till. Om ett väsen vore så organiseradt, att det icke kunde hafva mer än en förnimmelse, låt oss säga: en föreställning eller en tanke i timmen, och om denna förnimmelse eller tanke icke räckte mer än en minut och lämnade den öfriga delen af timmen, de 59 öfriga minuterna likasom blottade på alla föreställningar eller alla tankar, så skulle detta väsen icke hafva en aning om *de* femtionio minuternas tillvaro. Han skulle knyta den minut, hvarunder han tänkte eller förnam, omedelbart till den minut i näste timme, då han åter fick en föreställning eller tanke, och medan han, ur vår synpunkt sedt, skulle hafva genomlefvat ett tidmått af tolf timmar, skulle samma tidmått för honom endast hafva en längd af tolf minuter. På grund häraf har den ryktbare fysiologen Wilhelm Wundt uppställt den endast i viss mening riktiga satsen, *att tänkande och tid är alldeles detsamma.*

Hvad som är sant i denna sats det är: att ju flere förnimmelser, sinnesintryck, känslor, viljeakter, tankar ett lefvande väsen har, dess mer intensivt är dess tidsmedvetande, dess längre måste dess lefnad förekomma detta väsen själf. Å andra sidan således: ju färre förnimmelser vi ha under ett visst tidmått, t. ex. en dag, en timme eller en minut, dess kortare förekommer oss detta tidmått. Detta är en af fysiologien fastställd och af filosofien gillad sats, ehuru den vanliga meningen äfven här står i ett annat läger på grund af en mycket vanlig begreppsförvirring. Den vanliga meningen säger t. ex.: om jag sitter på teatern och ser ett skådespel med lif-

lig handling, under hvilken jag således förnimmer mycket, så går tiden fort och synes mig kort; ser jag däremot ett skådespel med föga handling och ringa innehåll, då har jag tråkigt och tiden synes mig lång. Detta kan visserligen vara sant, men den vanliga meningen glömmer härvid, att då skådespelet fängslar oss, då äro vi otillgängliga för alla andra intryck än dem vi få från scenen, att alla andra känslor, begär och tankar, som annars skulle uppstå hos oss, undertryckas af detta intresse, och att vi således hafva ett jämförelsevis ringa antal förnimmelser under sådana omständigheter, medan vi däremot under ett tråkigt skådespel torde hafva lika många förnimmelser, syn- och hörselförnimmelser från scenen, ehuru dessa icke roa oss, och att dessa förnimmelser fördenskull äro i en ständig och allt annat än behaglig kamp med en hel mängd från andra håll kommande intryck, och med känslor af olust och med tankar på helt andra saker än dem vi se och höra från skådebanan. Skulle åskådaren somna och sofva bort en akt i en djup och ostörd sömn, så borde han efter uppvaknandet, om han då tänkte på saken, nog komma underfund därmed, att tiden under hans sömn gick mycket fort, just därför att han därunder sof djupt och således därunder hade mycket få förnimmelser. Skulle han däremot haft en liflig dröm, så kan tiden, hvarunder han sofvit, ha förekommit honom lång nog; ty under drömmen kunna förnimmelser, lösta ur den ordnande logikens och den vakna viljans bojor, storma genom själen med en sådan hast, att vi under en fem minuters

dröm kunna genomlefva veckors tilldragelser och finna tiden mycket lång. Allt detta bevisar således fysiologernas och filosofernas lärosats, att ju flere förnimmelser under ett visst tidmått, dess längre tyckes oss detta tidmått vara, och ju färre förnimmelser under samma tidmått, dess kortare synes oss detta tidmått vara.

Vilja vi nu draga de slutsatser, som ovillkorligt följa af dessa sanningar, så komma vi till verkligen förvånande inblickar i tidens natur och därmed äfven i fenomenens. Enligt den vanliga föreställningen är ingenting snabbare än den mänsklige tanken och i allmänhet den mänskliga förnimmelsen; men fysiologernas på rön grundade åsigt därom är en helt annan. Fysiologernas mätningar hafva ställt utom tvifvel, att nervretningens fortplantning hos den lefvande människan, från t. ex. en punkt af huden till hjärnan, icke är oändligt hastig, såsom man förr antog, utan går jämförelsevis långsamt. Medan t. ex. de eterdallringar, som förorsaka ljusfenomenet i vårt medvetande, tillryggalägga öfver 40,000 geografiska mil i sekunden och elektriciteten i en koppartråd mer än 60,000 mil, är rörelsehastigheten i en lefvande människas nerver icke mer än 184 fot i sekunden, är alltså 5 millioner gånger långsammare än ljuset och 7 millioner gånger långsammare än elektriciteten i koppartråden. Då nu de kortaste nerverna i människokroppen icke uppgå till $^1/_{10}$ meter, men de längste till 1 meter och därutöfver, så skiftar den tid som ett sinnesintryck kräfver för att komma till hjärnan eller ryggmärgen från $^1/_{168}$ sekund till $^1/_{68}$. I

ryggmärgen är ledningshastigheten ännu mycket mindre, så att enligt fysiologernas beräkningar ett yttre intryck på en vuxen människa kan tarfva ända till $^1/_3$ sekund, innan det inträder i hennes medvetande. Hvad åter vidkommer den tid, som den snabbaste tanke erfordrar hos människan för att uppkomma och försvinna för en annan tanke eller en annan förnimmelse, beräknas enligt professor Wundts mätningar denna tid i medeltal till $^1/_8$ sekund. Vår förmåga att räkna, icke högt utan i tankarne, i det vi flytta tanken från enhet till enhet, kan i längden nätt och jämt hålla steg med fickuret, som knäpper $^1/_5$ sekund. Häraf följer, att man väl kan antaga för möjligt, att det finnes varelser, som förnimma ej blott hastigare än vi, utan måhända många tusen gånger hastigare än vi, likasom det å andra sidan är möjligt, att det finnes varelser, som förnimma vida långsammare än vi.

Och när man då rätt allvarligt fördjupar sig i den tanken, att redan en och samma människa kan vid skilda tillfällen och i olika sinnesstämning uppfatta en och samma tidslängd mycket olika, och att olikheten i tidsuppfattningen kan vara än större emellan människor af skilda själsanlag och utveckling, så inser man, huru ojämförligt mycket större denna skillnad måste vara mellan varelser af olika arter, varelser, som äro helt annorlunda kroppsligt och psykiskt danade, och hvilkas lifslängd är mycket olika, t. ex. människan och dagsländan. Då sålunda *ett* förnimmande väsen kan lefva, taga intryck och varseblifva ofantligt mycket hastigare än ett annat förnimmande väsen, så måste de ock, i fall de mäta tiden, ja om de blott ha en dunkel känsla af tidens större eller mindre längd — då måste de ock hafva ofantligt olika tidmått, så att hvad som synes den ene som en timme, kan synas den andre långt som ett år, ja som ett människolif. Tänka vi oss nu möjligheten, att lefvande och tänkande väsen, helt annorlunda skapade än någon organism här på jorden, finnas på olika världsklot i olika delar af universum, lefvande under helt andra förhållanden än vi, förnimmande måhända med andra sinnen än vi och, om de hafva ögon, seende öfver sig ett annat himlahvalf, som nödvändiggör en alldeles olika tidmätning, så inse vi ju ock alla, att i och med dessa otaliga själar måste ock finnas otaliga olika sätt att uppfatta tiden, otaliga olika sätt att uppfatta universum, således otaliga fenomenvärldar, och den naiva tro, som de flesta människor ha, på den absoluta verkligheten och den allmänna giltigheten af det sätt, hvarpå de se föremålen och uppfatta rummet och tiden, torde då känna sig vacklande.

En utmärkt naturforskare, v. Baër, har närmare utfört denne tanke i ett föredrag, som han hållit inför akademien i Petersburg och sedan offentliggjort. Baër utgår från den anmärkning, att hela naturen, i synnerhet den organiska lefvande naturen, är inbegripen i ett oupphörligt vardande, ett rastlöst tillblifvande och försvinnande, och att någon absolut varaktighet eller oföränderlighet finnes ingenstädes i det fysiska universum, icke ens i det minsta tidsmoment. Vi människor tycka oss visserligen förnimma

mycket, som trotsar tiden. Epyptens pyramider, byggda för flere tusen år sedan, stå ju ännu och äro sig lika det ena året efter det andra. Alperna och Pyreneerna ändra föga sitt utseende under en människoålder. Men allt detta beror dock på litenheten af den måttstock, som vi dvärgartade människoväsen lägga på tiden. Den hastighet, hvarmed varelserna förnimma eller mottaga intryck, synes hos olika djur vara tämligen proportionell till deras pulsars slag. Då t. ex. kaninen har en fyra gånger hastigare puls än oxen, så antaga naturforskarne, att han kan förnimma fyra gånger så hastigt, utföra fyra gånger så många viljeakter, då vi i en viss mening nyttja detta ord, och öfver hufvud upplefva fyra gånger så mycket som oxen eller kon på samma tid. Det inre lifvet hos de olika djurslagen, människan inräknad, förlöper sålunda med specifikt olika hastighet under samma astronomiska tiderymd, under samma dag, timme eller minut, och därefter rättar sig hvarje varelses naturliga tidmått, såvidt varelsen kan mäta eller ock blott dunkelt förnimma tiden. Endast därför, att vårt eget mänskliga tidmått är så litet, vill det synas oss, som om ett organiskt väsen, en växt eller ett djur, kunde från timme till timme, från dag till dag bibehålla sin storlek och sitt utseende, medan dock detta oupphörligt ändras.

Antag nu, att det funnes en varelse, ej mycket olik människan till sitt förstånd och sin utveckling, men hvars lefnad vore inskränkt till en månad, hvarunder hon genomginge sina barnaår, sin mandom och ålderdom, men på grund af ett ojämförligt finare

nervsystem kunde förnimma tusen gånger hastigare och således på denna månad kunde förvärfva lika rik erfarenhet som människan på öfver 80 år. En sådan hastighet i förnimmelsen är för ingen del otänkbar. Hastigheten, hvarmed en nervrörelse då fortplantades i en sådan varelses kropp, skulle i alla fall vara flere tusen gånger långsammare än elektriciteten. Den månad hon lefde skulle då förefalla henne lika lång som 80 år förefalla människan. Och huru oerhördt olika skulle då icke naturen te sig för henne! Ett dygn skulle förefalla henne så långt som oss $2^2/_3$ år; en timme som oss vid pass 40 dygn; 1 minut som oss sexton timmar; en sekund som oss 960 eller låt oss säga 1000 sekunder. Om man nu antager, att en ur kanonen kastad kula tillryggalägger 1000 fot i sekunden, och om man ihågkommer, att en af våra sekunder förefaller den ifrågavarande varelsen tusen gånger längre än oss, så skulle kanonkulan synas för denna varelse icke röra sig hastigare än ett krypande litet barn skulle röra sig för oss, då det fortskaffar sig blott en fot i sekunden. Ett bantåg, som tillryggalade 5 svenska mil i timmen, skulle synas henne nästan stillastående eller rörande sig med en hastighet, motsvarande för oss endast $^1/_{20}$ fot i sekunden. En fotvandrare skulle synas henne alldeles stillastående, tills hon genom längre iakttagelse utrönt, att han rör sig.

Antaga vi nu en varelse, hvars lefnad vore inskränkt till blott en tusendel af den förras, då skulle för henne gräs och blommor synas lika fasta, oföränderliga och trotsande tiden som bergen synas

oss; om knoppens svällande och öppnande på blomman skulle det väsendet icke erfara mer än vi om jordklotets geologiska förändringar; djurens rörelser skulle alldeles undfalla denna intelligens, emedan de vore alltför långsamma. Hon skulle på sin höjd kunna genom slutsatser komma till öfvertygelsen, att djuren röra sig, likasom vi genom slutsatser ur två eller flere iakttagelser utröna, att stjärnorna ej stå stilla på himmelen. Tänker man sig en varelse med än kortare lifstid, skulle våra toner vara för henne ohörbara; men måhända skulle hon kunna som toner förnimma samma eterdallringar, hvilka vi förnimma som ljus.

Låt oss nu omvända förhållandet och tänka oss, att människans pulsslag eller förnimmelseförmåga vore tusen gånger långsammare än de äro. Ju färre förnimmelser, dess kortare förekommer oss tiden. För att vår lifstid då skulle synas oss lika lång som nu, skulle människan kräfva en lifslängd af 80,000 år. Jordens årliga omlopp kring solen förekomme oss då icke längre än 8 till 9 timmar förekomma oss nu; månen skulle inom mindre än trefjärdedels timme ha öfvergått från ny till ny. Inom fem timmar skulle vi se vintern komma och gå, sjöarne islägga sig och åter upptina, snön bortsmälta, och inom åter några timmar skulle vi se jorden plöjd och vårsådd, gräs, blommor och åkerns gröda skjuta upp och gå i mognad, träden löfva och aflöfva sig och hösten vara inne. En svamp skulle tyckas oss skjuta upp ur jorden så snabbt som en springbrunn. Ett bantåg, som ginge 5 mil i timmen, skulle vi lika litet kunna se, som vi nu vore i stånd att se ett bantåg, som ginge 5000 mil i timmen. En fotvandrare, som med vanliga marschsteg förflyttar sig 5 fot i sekunden, skulle då tyckas oss ha större hastighet än ett järnvägs-iltåg. De flesta rörelser, som vi nu förnimma, skulle då undfalla oss såsom alltför snabba. Dag och natt skulle skifta för oss som en klar minut med en mörk, och solen skulle ila med stor hast öfver himlabågen.

Tänka vi oss vidare, att hastigheten i människans förnimmelseförmåga minskades ytterligare tusen gånger, då kunde hon under loppet af ett år hafva endast 189 förnimmelser, som hon dock skulle tycka vara omedelbart knutna den ena till den andra och lika skyndsamma och kontinuerliga, som vi nu tycka, att våra äro det. Då fölle all skillnad mellan dag och natt bort för den människan; hon skulle icke längre kunna se solen, utan endast en lysande båge, såsom vi se en strimma, då ett glödande kol hastigt svänges rundt omkring. Växtligheten skulle skjuta upp i rasande hast och åter försvinna. Allt hvad som synes oss nu varaktigt, skulle för denna människa eller denna varelse synas hastigt kommande och gående; men sannolikt skulle då tillika för henne framstå fenomen, om hvilka vi i vår litenhet icke hafva någon aning, fenomen, som skulle synas henne lika varaktiga som Alperna synas oss, fenomen, som äga större tidslängd än hvad stjärnsystemen äga.

Så långt v. Baër. Hvad denne europeiskt namnkunnige forskare här sagt är ingen fantasi. Allt är grundadt på en nykter fysikalisk beräkning, och det

enda, som här icke ligger inom vår erfarenhets eller våra kalkylers krets, är den antagna möjligheten, att väsen med så snabb eller så långsam förnimmelseförmåga i jämförelse med människan skulle kunna finnas. Men detta är både tänkbart och möjligt. Vi veta ju så oändligt litet eller rättare intet positivt om de lägre varelsers fenomenvärldar, som bo med oss på denna planet. Vi kunna blott med visshet säga, att de måste vara mycket olika våra. Dagsländans och maskens fenomenvärldar måste vara helt andra än våra. Hvad kunna vi då på vårt stoftgrand veta om varelser i andra världar? I stället för att tro, att de förnuftiga möjligheter vi kunna tänka oss, såsom v. Baër här gjort det, öfverskrider verklighetens gränser, är det sannolikt, att dessa gränser äro vida mer fjärran än att vi någonsin skulle kunna med våra tänkta möjligheter uppnå dem, förutsatt att dessa möjligheter äro förnuftiga, d. v. s. utan logiska motsägelser.

Låt oss då för ett ögonblick gå ännu längre. Tänkom oss, att denna varelse, för hvilken 80,000 år äro såsom 80 för oss, har samma förmåga som vi, men i än högre mån än vi, att skärskåda och analysera sina förnimmelser. Vi kunna, som kändt är, sönderlägga eller analysera ett begrepp; vi kunna också analysera vissa af våra sinnesförnimmelser och finna dem då alltid sammansatta af mångfaldiga, såsom det hvita ljuset af flere strålar. De 189 förnimmelser, hvaraf hon om året vore mäktig, innehölle då som elementer allt från det största till det minsta, som under detta år tilldragit sig inom kret-

sen för hennes sinnen, och kunde hon då med sin analys utsöndra dessa element, skulle hon därigenom lika visst få kunskap om allt det, som under denna tid händt och som förut undföll henne. Hon, som icke omedelbart kunde se solen annorlunda än som en eldstrimma på himmelen, skulle då kunna upptäcka folkens öden, safternas spelande i trädens inre o. s. v. och mycket som nu undfaller oss ej blott i det stora utan äfven i det lilla. De världslagar, som denna människa kunde upptäcka inom sin fenomenvärld, skulle säkerligen vara vida mer omfattande än de, som vi uppspårat, och hon skulle finna dessa lägre världslagar som slutsatser eller korollarier af de högre. Vi kunna beräkna stjärnornas ställning för årtusen fram och tillbaka; men hvilken blick öfver det förflutna och det kommande skulle icke hon äga, för hvilken 80,000 år äro som 80 år? En astronom bland oss har lätt att uträkna, om en solförmörkelse inföll på den dag, när athenaren Perikles år 430 f. K. inskeppade sina trupper till Epidaurus; men den människa, om hvilken vi här tala, skulle måhända vara i stånd att inbegripa världsklotens rörelser och atomernas under samma formel och därmed uträkna världens tillstånd för många millioner år fram och tillbaka. Och dock vore hon intet annat än ett inskränkt väsen, ur stånd att fatta världen annorledes än i de former och med det materiel, som hennes sinnen gåfve henne. Ändå vore hon ur stånd att tränga utanför sitt eget nervsystem, för att skåda världen i dess sanning anlete mot anlete. Ändå vore hon en varelse, fången i tidens och rum-

mets former, stående masken i stoftet närmare än hon stode Gud.

Betraktelser som dessa äro nyttiga. De påminna oss om vår litenhet, hvilket alltid är en moralisk vinst, men de medföra äfven en filosofisk vinning. De lära oss att icke trotsa så mycket på våra sinnens omedelbara vittnesbörd om världens beskaffenhet; de påminna oss, att vår subjektiva mänskliga tid och vårt mänskliga rum och hela vår naturåskådning äro alster af vår organisation — en sanning, som den vanliga meningen har så svårt att fatta, och de leda därmed tanken till ett gudomligt förnuft, som genomskådar allt, och för hvilket tid och rum äro intet eller skulle vara intet, om ej detta gudomliga förnuft äfven genomskådade oss och väl kände de skrankor, af hvilka vi äro bundna.

5.

Då jag i dag börjar med att afhandla problemet om själens förhållande till hjärnan, ber jag på förhand få tillkännagifva, att en öfversikt af denna fråga icke låter sammantränga sig inom den trånga ramen af ett enda föredrag. Här, på området för detta problem, har nu i många år den skarpaste striden stått mellan materialismen och idealismen, likasom om besittningen af denna ställning vore afgörande för hela kriget dem emellan. Detta synes också vara åsikten hos alla de åskådare, som med spänd väntan motse kampens utgång. Här har också materialismen sina bästa trupper i elden: här synas en mängd handgripliga och ovederläggliga sakförhållanden framrycka under den fana, på hvilken står skrifvet: allt är förgängligt, allt utom materien, allt utom atomerna. För min egen del tror jag dock icke, att stridens utgång kommer att afgöras på denna punkt. De kämpande linjerna hafva en stor utsträckning, å hvilken det finnes viktigare positioner än denna, hvilkas besittning afgör slagets öde.

Jag vill i detta föredrag företrädesvis skildra

de sakförhållanden, som materialisterna föra i fält, för att i nästa föredrag redogöra för motsidans styrka. Hvardera lägret har samma rätt att göra sig hördt: segern måste uteslutande bero af de ömsesidiga argumentens kraft, ej af våra känslor och sympatier, ej af vårt hopp om en odödlig fortvaro, ej af vår i öfrigt rättsgilla längtan till ett skönare, rikare och sannare lif än detta vårt jordiska, ej af rädslan för döden, ej af våra religiösa öfvertygelser; ty frågan, som här föreligger, är uteslutande den: till hvilken åsikt om det andligas förhållande till det kroppsliga komma vi genom en förnuftig pröfning af vår egen andliga och kroppsliga organisations företeelser?

På några af de antika marmorsarkofagerna, som man kan se i Roms muséer och annanstädes, finner man bland ornamenten, hvilka pryda sarkofagens listverk, en fjäril flygande ur sin puppa. Det är en symbol af odödligheten redan från urgamla tider tillbaka. Kroppen är puppan; fjäriln själen, som frigjord svingar sig ur det hölje, inom hvilket hon utbildat sina vingar till flykt. Naturen har räckt denna symbol åt människan, då hon i den kring henne utbredda skapelsen letat efter likheter, som kunde stödja hennes föreställningar om sitt eget väsen och hennes hopp om en högre tillvaro, och symbolen lämpar sig förträffligt till den antike filosofen Platos och hans skolas lära om den kroppsliga tillvaron såsom en uppfostringsanstalt, ett luttringsmedel för en odödlig själ. Symbolen öfverlefde den

grekisk-romerska odlingens fall och har i många århundraden och intill våra dagar likasom försinnligat den rådande föreställningen om förhållandet mellan själ och kropp. Å en kyrkogård strax härutanför staden läser man på en grafsten en vers, som, om jag rätt minnes, har följande lydelse:

Döden löser lifvets mörka gåta,
låter själen fri ur puppan gå.
Hören upp, I dödlige, att gråta!
Snart I ären fjärilar också.

Det är i ord samma bild, som man ser mejslad på sarkofager från det cesariska Rom. Liknelsen är vacker och innehåller nog äfven sin sanning, på hvilken ståndpunkt man än står, ja äfven på den Darwinska hypotesens, hvars grundtanke ju är, att själen, släktets själ, under de olika skedena af vårt planetariska lifs utveckling likasom brottats med sitt eget omhölje för att spränga dess gamla former och utbilda nya ändamålsenligare. Men i grunden hvilar väl denna symbol på den dualistiska åsikt (för hvilken jag i mitt första föredrag redogjorde), att själen och kroppen äro fullständiga motsatser, en åsikt, som genomgick hela medeltiden och slutligen fick sin skarpaste utbildning i sjuttonde århundradet af fransmannen Descartes och hans skola. För Descartes var hela världen en stor mekanik; djuren voro ingenting annat än sinnrikt inrättade automater och människokroppen likaledes. I denna, den snillrikaste af samtliga automaterna i denna ofantliga mekaniska verkstad införpassade han nu själen, den

tänkande, immateriella substansen, och gaf henne till bostad en körtel i hjärnan, hvarifrån hon skulle stå i samband med samtliga den kroppsliga maskinens sinnesverktyg och rörelseorganer och styra dem vid pass på samma sätt som marionetteaterns direktör bakom sin skärm styr sina trädockor. Hjärnan skulle dessutom innehålla en ofantlig mängd s. k. materiella idéer, ett slags upplag af fantasi- och minnesbilder, jämförliga med fina och känsliga ärr, som föregående sensationer kvarlämnat i hjärnan. Mina åhörare torde minnas, att Descartes hade tillspetsat skillnaden mellan ande och materie så skarpt som möjligt. De skulle finnas till alldeles oberoende af hvarandra, materien som en utsträckt substans och ingenting annat, anden eller själen åter som en tänkande substans, och då nu det uppenbart är omöjligt att föreställa sig ringaste samverkan mellan så skilda substanser, ehuru man ständigt såg dem samverka som kropp och själ hos människan, så var man nödsakad att tänka sig, att Gud, för hvar gång själen behöfde röra sin kropp, ingrep med ett underverk för att åstadkomma rörelsen.

Det var till en början mot denna tämligen råa lära som materialismen uppträdde, och däröfver är ju icke att undra. Materialismen började sin kamp med vapen hämtade ur Epikuros' och andra forntida grekiska filosofers rustkammare; men allt efter som naturvetenskapen utbildade sig, tycktes hon smida allt ypperligare vapen till materialismens tjänst, och denna uppträder nu med alla anspråk på att vara den exakta vetenskapens målsman gent emot

så väl filosofernas förmenta hårklyfverier som mot de häfdvunna kyrkliga trosmeningarna.

Enligt den moderna materialismen, sådan man finner den i Carl Vogts, Moleschotts, Büchners och många andras skrifter, består världen endast af materie, af atomer, begåfvade med dragnings- och frånstötningskraft. Ingen materie utan kraft, ingen kraft utan materie, det är grunddogmen i den materialistiska läran. Materie och kraft äro med hvarandra oskiljaktigt förenade samt eviga och oföränderliga. Materiens mängd kan hvarken ökas eller minskas; måttet af befintlig kraft kan ej heller till- eller aftaga. Allt som uppkommer och försvinner, allt vardande, all förändring, har sin orsak uteslutande däruti, att materiens minsta delar, de s. k. atomerna, ingå förbindelser med hvarandra och upplösa dem för att ingå nya.

Jag talade här om materiens minsta delar, därför att de fleste materialisterna antaga sådana och kalla dem än atomer, än molekyler. Några, och bland dem Büchner, mena dock, att materien kan delas i oändlighet. Om materien ytterst består af olika ämnen eller arter med olika egenskaper, det lämnas likaledes oafgjordt. Äfven rörande kraftens natur och olika arter är det materialistiska systemet vacklande i sin mening. Büchner antager åtta slags olika krafter, som kunna öfvergå i hvarandra; men de låta dock alla hänföra sig till dragnings- och frånstötningskrafter, sådana som dessa uppträda i Newtons gravitationsteori och i den nyare läran om ljuset.

Själen är enligt detta system ingenting annat än hjärnan själf eller i hvarje fall oskiljaktigt bunden vid hjärnan, som kraften vid materien. Hjärnan är en synnerligen invecklad förbindelse af materiella element, och själen är en lika invecklad förbindelse af de krafter, som innebo i dessa element. Själen uppstår fördenskull i och med hjärnan, och när hjärnan upplöses i döden, går äfven själen under. Alla själens verksamhetssätt och skiftande tillstånd äro rörelser i hjärnans materiella smådelar. Odödliga äro endast dessa smådelar, man må nu kalla dem atomer eller molekyler, och de krafter de äga. Men alla omedelbart förnimbara kroppar, sådana som vi kunna se, höra eller trefva på, äro förgängliga, emedan kropparne endast äro tillfälliga förbindelser mellan sådana molekyler, och förgängliga äro äfven själarna, emedan själarna endast äro tillfälliga förbindelser mellan molekylernas krafter.

Som bevis för denna läras riktighet framläggas de iakttagelser man gjort och dagligen kan göra i afseende på själens beroende af de kroppsliga organerna och förrättningarna och särskildt själsyttringarnas beroende af hjärnans materiella beskaffenhet, storlek och formbildning.

Materialismens tankegång låter härvid sammanfatta sig i följande analogislutledning: musklerna sammandraga och böja lemmarne, lungan andas, magen smälter födoämnena, hjärtat pressar medelst rytmiska stötar blodet genom ådersystemet, huden känner, näsan luktar, ögat ser, örat hör; i öfverensstämmelse härmed må man då också säga, att hjärnan tänker, ihågkommer, bildar begrepp, omdömen och slutledningar, frågar och svarar, fantiserar och drömmer, vill och önskar, kortligen förrättar de högre andliga göromålen inom vårt nervsystem på samma sätt som ögat förrättar sitt göromål, då det ser, örat sitt, då det hör. Hvarje kroppens organ fullgör sitt värf, naturligtvis så länge som det lefver, och när det dör, är det naturligtvis slut med denna verksamhet och med hvad denna åstadkommer. Likasom ögats synkraft slocknar, då andningen och blodomloppet upphöra, så slocknar i döden äfven medvetandet, som är hjärnans intellektuella kraft. Likasom lefvern afsöndrar galla och salivkörtlarne en särskild vätska, så afsöndrar hjärnan tankar. Hjärnan, som i lifstiden afsöndrade tankar, upplöser sig efter döden i åtskilliga billioner väteatomer, fosforatomer, kalium, o. s. v.

Till stöd för denna uppfattning framdrages en mängd erfarenheter och vetenskapliga rön, af hvilka själens och hjärnans identitet eller oskiljaktighet synes framgå. Jag meddelar här några och de viktigaste.

Mellan hjärnans utbildning och intelligensens styrka råder en påfallande öfverensstämmelse, som noga kan följas på trefaldigt sätt, dels vid jämförelse mellan de olika djurarterna, dels vid jämförelse mellan olika människor, dels slutligen vid betraktandet af hvarje särskild individs utveckling och afblomstring. Den hjärnlösa plantan tänker antagligen lika litet som ett foster utan hjärna. Hjärnan hos de ädlaste djuren, såsom hunden och elefanten, eller hos de högre begåfvade aporna, såsom chimpansen

och gorillan, är hvad inre byggnad, relativ och absolut storlek vidkommer, ojämförligt mer lik människans än lik paddans eller fiskens. Jämför man åter de olika människoraserna sins emellan, så är den kaukasiska eller hvita rasen, hvad hjärnans storlek och absoluta vikt vidkommer, lika mycket öfver negerrasen som uti intelligens och odling. Detta naturligtvis dock i medeltal räknadt, ty det kan väl inträffa, att en högt begåfvad afrikan i det ena som i det andra afseendet öfverträffar de minst begåfvade bland kaukasierna. Äfven bland de hvita stammarne inbördes, till och med bland dem, som stå hvarandra närmast, vill man hafva upptäckt en olikhet i hjärnkapaciteten, som motsvarar en olikhet i själsanlagen. Likaledes visar sig i de flesta, ehuru icke i alla fall, att store filosofer, matematici, naturforskare och skalder ha en betydligt större hjärnmassa än andra människor. Den ryktbare Cuviers hjärna vägde 65 uns, medan en kaukasisk hjärna i medeltal väger 49. Många idiothjärnor väga endast 8 till 9 uns. Hos barnet utvecklar sig och växer förståndet tillika med hjärnan. Hos den på höjden af sin mognad stående mannen är hjärnans inre struktur rikast utbildad, och hjärnans absoluta vikt och rikedom på fettämne hafva, likasom förståndet, nått sitt maximum. Med tilltagande ålder plägar i de flesta fall äfven minnet slappas, hufvudsakligen så att nya intryck hastigt glömmas, medan intryck, som man i yngre år och med ungdomsfrisk hjärna emottog, bibehålla sig länge i ominskad styrka. Men efter hand försvinna äfven de. Ett omedelbart intryck kvarstannar endast en

kort tid i minnet, och den bortvissnande människans medvetande omfattar endast stundens intryck och har, likasom det späda barnets, ej längre någon skatt af erfarenheter från det förflutna. Till slut återstår endast medvetandets första och ursprungligaste gärning: förmågan att skilja mellan jaget och den yttre världen.

I jämbredd med detta själskrafternas aftagande går en förändring i hjärnans beskaffenhet. Hjärnan hårdnar och sammankrymper till en mindre volym, och hjärnhålorna, som därigenom varda större, fyllas med vatten. Man iakttager alltid, att dessa materiella förändringar gå jämna steg med de andliga krafternas bortdöende.

Hjärnans sjukdomar lämna oss bevis i samma riktning. Vid blodutgjutningar i hjärnan har man ofta tillfälle att se, huru hennes fysiologiska funktioner sammanhänga med själsverksamheten och särskildt med minnesförmågan. Äfven då pläga hågkomster af nyare tilldragelser först försvinna. Vid djupare ingripande förändringar i hjärnsubstansen minskas själens förråd på föreställningar i allmänhet. Ordförrådet hos sådana sjuka minskas ofta till ett ytterst litet antal, så att de nödgas med samma ord beteckna de mest olika föremål, och det kan behöfvas förnyad erfarenhet och likasom en ny kurs i modersmålets ordbok, för att patienten skall kunna någorlunda reda sig i lifvet. Stundom återkommer ordförrådet likasom af sig själf, sedan den materiella störningen i hjärnan utjämnat sig.

Häraf synes följa, att intelligensens större eller

mindre utveckling ej är annat än likasom den inre sidan af hjärnans större eller mindre utveckling, likasom en fullkomligare eller ofullkomligare synförmåga är en funktion af ögonens fullkomligare eller ofullkomligare byggnad. Allmänt kändt är ju äfven, att mekaniska eller andra skador å hjärnan äro orsaker till vansinne, hvadan också en af vår tids störste kännare af själssjukdomar, Griesinger, uppställer hart när som ett axiom för sin vetenskap, psykiatrien, den satsen, att alla själssjukdomar äro hjärnsjukdomar.

Visserligen har den nu bortgångne filosofen och fysiologen Fechner, professor i Leipzig, meddelat en mängd fullkomligt tillförlitliga fall, ehuru de delvis gränsa till det otroliga, fall af ostörd själsverksamhet, medan hjärnan varit fruktansvärdt skadad. Ett af dessa fall må här omtalas. En person hade fått ett så svårt sår i hufvudet, att ett stort stycke af hjärnskålen på högra sidan måste borttagas; och enär en stark varflytning inträdde, så måste hvar gång förbandet borttogs en stor myckenhet var, men på samma gång stora kvantiteter af hjärnan aflägsnas. Så fortgick under 17 dagar, och man kunde beräkna, att nära hälften af hjärnan på detta sätt borttagits; men det oaktadt behöll den sjuke ända till sista ögonblicket samtliga sina själskrafter jämte en lugn sinnesstämning.

Dock, sådana undantagsfall kunna förklaras på följande sätt. Den stora hjärnan, från hvilken syn-, hörsel- och alla öfriga sinnesnerverna utspringa som en mångstjälkad ört ur sin rot för att utgrena sig i de på kroppens yta liggande sinnesorganerna, består,

likasom hela vår kropp, af två symmetriskt byggda hälfter, den högra och den vänstra hemisfären. Samma hjärna är otvifvelaktigt sätet för självfmedvetandet och alla högre andliga verksamhetssätt. Med denna dubbelhjärna tänker man dock icke tankarne dubbelt, lika litet som man med två ögon ser dubbelt, och lika väl som den enögde ser, är det ju möjligt, att den, som har endast *en* sund hjärnhälft kan tänka och minnas. Den patologiska anatomien synes understödja detta antagande, att själslifvet kan fortgå orubbadt, när *en* af stora hjärnans hemisfärer är sund, men däremot ovillkorligt angripes, då båda hemisfärerna äro skadade.

Talar icke vidare det alldagliga fenomenet, att vaka och sömn skifta med hvarandra, talar icke äfven det för själslifvets beroende af hjärnan? Intelligensens alla yttringar inställas ju till regeln 7—8 timmar om dygnet; de likna en springbrunn, som slungar sina strålar endast tidtals i luften. Den fysiologiska orsaken härtill ligger utan tvifvel i nödvändigheten för hjärnnerverna, såväl som sinnesverktygen och rörelsenerverna, att hvila ut från fullgjordt dagsverke. Med utmattad hjärna är det lika svårt att tänka som att med utmattade armar lyfta en börda. Under en djup, af drömmar ostörd sömn liknar människans lif plantans. Ej blott världen är försvunnen för oss; vi äro försvunna äfven för oss själfva. Och om den kropp, hvars hjärna för tillfället, d. v. s. i sömnen, inställt all aktiv verksamhet, liknar en planta, och om den kropp, hvars hjärna för alltid inställt sin verksamhet, ej är annat än en

kemisk komplex af atomer — hvad kan då, frågar materialisten, själen vara utan hjärna, utan sinnen, afhänd alla sina organer? En fjäril utan kropp och utan vingar.

Vidare framläggas en mängd experiment, som fysiologer gjort på lefvande djur. Då den berömde parisiske fysiologen Flourens borttog den stora hjärnan på fåglar, med hvilka han experimenterade, lefde de och vegeterade, men likasom i sofvande tillstånd. Alla spår af vilja och öfverläggning eller det som hos djuren liknar vilja och öfverläggning voro försvunna.

Stort uppseende gjorde för några år sedan äfven de af fysiologen Pflüger verkställda experimenten på grodor, hvilka experiment syntes honom bevisa, att då man hit intills antagit, att självmedvetandets enhet eller det, att hvarje väsen uppfattar sig som ett enda väsen och ej som flere, endast är en reflex af hjärnans enhet, endast en följd däraf, att alla hjärnans delar innerligt samverka, så bör man hädanefter snarare säga, att självmedvetandets enhet är en följd af hela nervsystemets harmoniska samverkan. Redan förut hade man iakttagit, att en groda, hvars hufvud man afhuggit, och hvars fot man sedan kittlade med en knif, ej endast vidrörde det kittlade stället, utan äfven häftigt grep mot knifven likasom för att afvärja honom ifrån sig; att hundar, hvilkas hjärna man bortskurit, ännu efter operationen sökte skydda sig mot knifven; att halshuggna kattor länge efter förlusten af hufvudet refvo halssåret med tassen, och man var oviss, om detta

skulle kunna förklaras såsom rent omedvetna och mekaniska rörelser, s. k. reflexrörelser, eller som verkningar af ett kvarvarande medvetande.

Pflügers experiment synas bevisa det senare antagandet. Om man halshugger en groda och därefter bestryker henne högt uppe på benet med ättiksyra, så böjer hon alltid detta ben och bortskaffar syran genom att stryka med foten fram och tillbaka öfver det retade stället. Den i sin vetenskapliga ifver obarmhärtige fysiologen afskar därefter foten å samma ben och beströk återigen det samma stället med ättiksyra. Nu gjorde grodan först några fruktlösa försök med det stympade benet, men när hon därmed ingenting kunde uträtta, böjde hon ändtligen det andra benet och bortskaffade med foten från andra sidan ättiksyran. Med andra ord: ehuru grodan var utan hufvud och hjärna, syntes hon dock, sedan den ena foten ej kunnat uppfylla sin tjänst, välja mellan olika medel och träffa i valet det ändamålsenligare. Men val förutsätter öfverläggning och öfverläggning något slags medvetande. Experimentatorn själf och andre med honom hafva häraf dragit den slutsats, att man måste tillskrifva ryggmärgen, sedan hufvudet afhuggits, en rest af medvetande och vilja; ja, att om ett sålunda stympadt väsen kunde länge fortlefva, skulle ur den stympade organismen ett nytt medvetande utveckla sig, afpassadt efter organismens behof.

Fysiologen Wilhelm Wundt anser hvarje strid onödig rörande frågan, huruvida sådana rörelser äro rent mekaniska eller icke, då man i alla fall är ense

kemisk komplex af atomer — hvad kan då, frågar materialisten, själen vara utan hjärna, utan sinnen, afhänd alla sina organer? En fjäril utan kropp och utan vingar.

Vidare framläggas en mängd experiment, som fysiologer gjort på lefvande djur. Då den berömde parisiske fysiologen Flourens borttog den stora hjärnan på fåglar, med hvilka han experimenterade, lefde de och vegeterade, men likasom i sofvande tillstånd. Alla spår af vilja och öfverläggning eller det som hos djuren liknar vilja och öfverläggning voro försvunna.

Stort uppseende gjorde för några år sedan äfven de af fysiologen Pflüger verkställda experimenten på grodor, hvilka experiment syntes honom bevisa, att då man hit intills antagit, att självmedvetandets enhet eller det, att hvarje väsen uppfattar sig som ett enda väsen och ej som flere, endast är en reflex af hjärnans enhet, endast en följd däraf, att alla hjärnans delar innerligt samverka, så bör man hädanefter snarare säga, att självmedvetandets enhet är en följd af hela nervsystemets harmoniska samverkan. Redan förut hade man iakttagit, att en groda, hvars hufvud man afhuggit, och hvars fot man sedan kittlade med en knif, ej endast vidrörde det kittlade stället, utan äfven häftigt grep mot knifven likasom för att afvärja honom ifrån sig; att hundar, hvilkas hjärna man bortskurit, ännu efter operationen sökte skydda sig mot knifven; att halshuggna kattor länge efter förlusten af hufvudet refvo halssåret med tassen, och man var oviss, om detta

skulle kunna förklaras såsom rent omedvetna och mekaniska rörelser, s. k. reflexrörelser, eller som verkningar af ett kvarvarande medvetande.

Pflügers experiment synas bevisa det senare antagandet. Om man halshugger en groda och därefter bestryker henne högt uppe på benet med ättiksyra, så böjer hon alltid detta ben och bortskaffar syran genom att stryka med foten fram och tillbaka öfver det retade stället. Den i sin vetenskapliga ifver obarmhärtige fysiologen afskar därefter foten å samma ben och beströk återigen det samma stället med ättiksyra. Nu gjorde grodan först några fruktlösa försök med det stympade benet, men när hon därmed ingenting kunde uträtta, böjde hon ändtligen det andra benet och bortskaffade med foten från andra sidan ättiksyran. Med andra ord: ehuru grodan var utan hufvud och hjärna, syntes hon dock, sedan den ena foten ej kunnat uppfylla sin tjänst, välja mellan olika medel och träffa i valet det ändamålsenligare. Men val förutsätter öfverläggning och öfverläggning något slags medvetande. Experimentatorn själf och andre med honom hafva häraf dragit den slutsats, att man måste tillskrifva ryggmärgen, sedan hufvudet afhuggits, en rest af medvetande och vilja; ja, att om ett sålunda stympadt väsen kunde länge fortlefva, skulle ur den stympade organismen ett nytt medvetande utveckla sig, afpassadt efter organismens behof.

Fysiologen Wilhelm Wundt anser hvarje strid onödig rörande frågan, huruvida sådana rörelser äro rent mekaniska eller icke, då man i alla fall är ense

om att medvetandet är ett alster af den kroppsliga organisationen. Han anmärker för öfrigt, att ju längre vi nedstiga på varelsernas trappa, dess mer oberoende finner man de enskilda delarne af nervsystemet vara, så att de ofta kunna träda i hvarandras ställe. Redan hos de nakna amfibierna synes ryggmärgen vara en tämligen själfständig centralorgan. Polyper och maskar kan man, om knifven föres i vissa riktningar, skära i nästan hur många delar som helst, och hvarje del får sitt särskilda själfständiga lif, hvars rörelser äro alldeles desamma som det hela djurets. Uppenbart måste man fördenskull förutsätta, antingen att ett nytt medvetande bildar sig i hvarje afskuren del eller att hvarje del förut haft ett sådant medvetande. Hvarje särskild nervknut kan vara mäktig af samma grad af medvetande, och för medvetandets enhet, för själens enhet kräfves blott, att alla de punkter, som äro nödvändiga för medvetandets uppkomst, stå i förbindelse med hvarandra. Själen kan således icke, enligt denna mening, vara ett enkelt väsen.

Den — anmärker en filosofisk författare, som själf för ingen del är materialist — den som stått vid en lefnadsstrött högtbedagad människas dödsbädd, hvars död liknar ett mildt inslumrande, ett sakta fortsatt nedbrinnande af ett ljus, som ändtligen slocknar, han vet, huru alla kroppens och själens funktioner, blott sällan afbrutna af den flämtande lefnadslågans uppflammande, den ena efter den andra inställa sin verksamhet, tills slutligen hela mekanismen utan språng eller ryck kommit till stillastående. Om de andliga funktionerna, från den högsta till den lägsta, från förståndet och minnet till den sinnliga varseblifningen, ända till sista stunden tämligen väl hållit sig uppe, så börjar dödsakten därmed, att alla sinnesverktygens känslighet och lemmarnes af viljan behärskade rörlighet aftager och försvinner; synen förmörkas, tungan rör sig med svårighet och stannar. Medvetandet omtöcknas, hjärnan förlamas, medan hjärtslagen och andningsförloppet, som styras från den förlängda ryggmärgen, ännu fortfara, men allt långsammare, allt tröttare. Andedräkten rosslar, händerna röra sig krampartadt och ändamålslöst på täcket. Till sist, och när alla andliga yttringar förtonat, upphör lungan att andas, hjärtat att slå. »Uret står still, visaren faller, det är förbi.»

Allt detta, tillägger samme författare, är obevekliga fakta, inför hvilka man i ödmjukhet får böja sig, och ehuru uti intet af dessa fakta ligger något bindande bevis, så må man dock ej förtänka materialismen, att han framhåller dem och söker gifva *sin* förklaring öfver dem.

Sedan jag här anfört de viktigaste af materialismens läror och lämnat några prof på de erfarenheter, som anhängarne af dessa läror framlägga till stöd för dem, skall jag i nästa föreläsning anföra de viktigaste motargumenten. Här vill jag endast anmärka, att vi uti materialisternas skrifter förgäfves se oss om efter ens ett spår till ett försök att med tankereda och grundlighet lösa den fråga, hvad materien då egentligen är, och huru de kommit till trygg insikt om att någonting sådant verkligen finnes

till annat än i formen af en föreställning hos oss själfva, låt vara en föreställning, som ligger mycket nära till hands och är nödvändig vid bildandet af våra första begrepp om tingen. Den enda säkra utgångspunkt vid allt filosoferande är ju den enda säkra visshet, som vi till en början äga, att vi inom oss äga en värld af tankar, viljeakter, begär, känslor och sinnesförnimmelser, att dessa sinnesförnimmelser äro våra *egna* förnimmelser, finnas till i vår själ, äfven då vi genom en tankeakt draga den slutsats eller genom ett inre tvång antaga, att deras orsaker kunna ligga utom oss. Det tillkomme ju då en lära, som framför hvarje annan vill stödja sig på en exakt analys, att söka utreda, hvad i dessa förnimmelser af yttre och materiella ting kan verkligen tillkomma dessa ting som inneboende egenskaper och hvad som i samma förnimmelser kan vara alstradt af vårt egendomliga sätt att uppfatta medelst våra sinnesverktyg och att bearbeta medelst vårt tänkande. Dock, dessa frågor lämnar materialismen å sido. Han börjar med en dogm: att allt i världen är sådant det synes oss, att rummet är en i sig bestående kolossal reservoar, uppfylld af ting, hvilkas uppkomst och försvinnande han dock måste förklara med en annan dogm: nämligen den om atomer och en oändligt delbar materie, utrustad med krafter, hvilkas tillvaro hos en materiell punkt eller atom eller molekyl dock är nätt opp lika obegriplig och oförklarlig som föreningen mellan själ och kropp är det i Descartes' system. Att omöjligheter möta vid själfva försöket att i tankarne konstruera denna ma-

terie är likaledes något, som materialisten lämnar å sido. Därefter kommer hans tredje stora dogm, att ett orsaksförhållande existerar mellan hjärnans verksamhet och tankeverksamheten. Som lefvern frambringar galla, som muskeln frambringar rörelsekraft, så alstras tanken, säger han med fransmannen Cabanis till förebild, af blod och hjärna, af värme och elektricitet. Med denna dogm bryter han mot den naturvetenskapliga logikens första regel, att som orsakssammanhang får blott ett sådant sammanhang betraktas, som bevisats vara nödvändigt mellan företeelserna. Vi kunna visa, huru gallan bildas i lefvern genom kemiska förlopp, och huru rörelsen uppstår i muskeln genom elektriska processer, som i sin ordning hafva en kemisk grund. Men att angifva huru tankarne uppkomma, därom gifva oss hjärnans förrättningar icke det ringaste besked, och är hjärnan ett villkor för tankarnes uppkomst, så följer däraf ingalunda, att hon därtill är den yttersta orsaken eller grunden.

Jag vill sluta här med en anmärkning, som har psykologiskt intresse, ehuru den i öfrigt ej kan gälla som bevis för någonting. En dödsbädd, å hvilken en lefnadstrött människa inslumrar, är en syn, som folken i alla tider haft och som likväl aldrig synes hafva gjort det intryck, att det rubbade odödlighetstron, där denna tro fanns hos de älsta folken eller de i naturtillståndet lefvande stammarne. Den vidtbereste folkpsykologen Adolf Bastian anmärker, att odödlighetstron i någon form yppat sig instinktmässigt hos alla folk under alla luftstreck och alla lef-

nadsförhållanden, och att det första tviflet väckts ej af det ständigt förekommande skådespelet af varelsers uppkomst och försvinnande, utan af misstron till den noggranna, alla enskildheter utmålande kännedom, som deras vise, deras medicinmän eller hierarkiska kollegier ansett sig äga om ett tillstånd efter detta. Hvad åter materialismen vidkommer, så har han, likasom idealismen, uppkommit ur behofvet för den tänkande människan att skaffa sig sammanhang och enhet i sin världsåskådning; och hvad särskildt vidkommer den moderna materialismen, har han varit en så godt som nödvändig sidoföreteelse till den moderna naturvetenskapen med hennes storartade upptäckter, hvilka ovillkorligt lockat till försök att på dem grunda en världsuppfattning. Det är fördenskull orätt eller inskränkt att stämpla och fördöma denna riktning som ett uppsåtligt ondt alster af en fördärfvad människonatur. Man har icke att fördöma, utan att vederlägga materialismen.

6.

Mer än en gång har jag framhållit, att allt hvad vi se, höra, med känseln förnimma, smaka eller lukta icke äro tingen själfva, utan företeelser, fenomen af tingen, hvilka företeelser helt visst äro mycket olika själfva tingen, måhända så olika dem, som bokstäfverna i en skrift äro olika de artikulerade ljud de föreställa och de tankar, som vi genom sådana artikulerade ljud meddela hvarandra.

Jag vågar därför vara öfvertygad därom, att när jag i min näst föregående föreläsning redogjorde för den materialistiska läran om hjärnan, var det säkerligen mången af mina åhörare, som påminde sig, hvad materialisterna själfve ständigt förgäta, att nämligen hjärnan själf, så vidt vi känna henne, ej är ett ting, utan en symbol af ett ting; att anatomen och fysiologen, som undersöka henne och föra knifven genom henne, ej veta om henne annat än hvad deras själ förnimmer vid uppfattningen af den bild, som de inne på näthinnorna af sina ögon äga af henne och af knifven, som skär i henne, och af handen, som för denna knif; att anatomen vid uppfattningen af denna bild ser hjärnan som en kropp med

höjd, bredd och djup endast därför att han på grund af sin egen andliga organisation kan se världsrymden blott i dessa tre dimensioner, medan en möjlighet dock är öppen, att världsrymden kan för andra väsen förete sig med flere dimensioner; samt slutligen, att några af de egenskaper, med hvilka anatomen ser hjärnan utrustad, såsom t. ex. de olika färgerna af hennes olika delar, helt visst icke tillkomma hjärnans atomer i och för sig själfva, utan äro alster af eterdallringars inverkan på anatomens synorganer.

Med allt detta i minnet torde mina åhörare redan hafva dragit den slutsats, att om det ting, hvars fenomen vi kalla hjärna, kunna materialisterna veta mycket litet eller måhända nätt opp ingenting, och att deras läror således torde vara lika illa grundade som de äro motbjudande för känslan.

Emellertid ha materialisterna åberopat naturforskarne och särskildt fysiologerna, hvilka forska i de lefvande organismerna, som sina sagesmän, och det är då skäl, att vi vända oss till fysiologerna för att höra hvad de verkligen hafva att säga, som kan hafva någon giltighet för frågans lösning.

De dröja icke med svaret, och svaret är: vi hafva hjärtans litet att säga därom, emedan vi veta nästan ingenting därom. Det lilla vi veta om själens förhållande till kroppen faller mest inom sinnesorganernas fysiologi, och på detta område är det till fullo afgjordt, först och främst, att nervretningarna och de förnimmelser, som själen genom dem undfår, äro hvarandra så specifikt olika, att de omöjligen

kunna förklaras ur hvarandra; samt för det andra, att en förmåga, som måhända är en rent andlig förmåga, nämligen den att bilda föreställningar, begrepp, omdömen och slutledningar, högst betydligt inverkar på vår uppfattning af föremålen med afseende på deras storlek, riktning, läge o. s. v. För öfrigt är det så långt ifrån att vi upptäckt, att hjärnan, såsom materialisterna säga, producerar tankar på samma sätt som lefvern galla, att vi icke ens med det starkaste mikroskop äro i stånd att skilja strukturen i människans hjärna från strukturen i apans eller fårets. Vi stå ännu utanför portarne till själsföreteelsernas hemligheter, och vi skola måhända stå där till eviga tider, ty när allt kommer omkring, hafva vi fysiologer med dessa hemligheter ingenting att skaffa, utan endast med templets utsida, med de materiella krafter, som röra sig i hjärnan, och vi öfverlämna åt en besinningsfull filosofi att afgöra, om det är dessa materiella krafter, som framkalla själsyttringarna eller om det icke snarare är andliga faktorer, som ligga till grund för de materiella företeelserna.

Detta svar gifva oss fysiologerna. Senast läste jag en sådan förklaring i redogörelsen för »British Associations» möte nu förlidne sommar. Förklaringen afgafs där af presidenten i den anatomiska och fysiologiska sektionen dr M'Kendrich.

En liknande förklaring afgafs förlidet år af professor Albert Lange, denne klare tänkare, hvars tidiga bortgång lika djupt beklagas af naturforskarne som af filosoferna.

Saken är nämligen den, att med hvarje steg

naturvetenskapen gör, dess större rymder af outforskade hemligheter utbreda sig för hans ögon och dess djupare synes honom hvarje problem, hvari han inträngt. I det afseendet har äfven hjärnans fysiologi gjort stora framsteg — i det afseende nämligen, att fysiologerna nu veta, huru litet de veta, att de fått en ofantligt ökad synkrets och kommit till insikt om huru ytterligt svåra de föreliggande problemen äro.

Ännu i det sistförflutna århundradet, då baron v. Holbach författade den bok, som än i dag kan kallas materialisternas bibel, nämligen »Système de la nature», och då läkaren de la Mettrie utgaf sitt ryktbara verk »L'homme machine», var man ännu nog naiv att tro, att man hade kommit lifvets hemligheter på spåren, då mekanikern Vaucanson år 1736 förvånade parisarne med en af honom konstruerad maskin, en automat, som blåste flöjt. Detta syntes för mången ett öppendagligt bevis för att människan själf ej är annat än en automat. Hade Vaucanson, så resonnerade man, lyckats att medelst hjul och fjädrar åstadkomma ett något, som kunde föra en flöjt till munnen och blåsa melodier på densamma, i det automatens fingrar regelrätt rörde sig på flöjtens hål, så borde ju naturen, som ju är en alldeles oöfverträfflig konstmakare, kunna åstadkomma en automat, som känner, vill och tänker. Och så drog man helt käckt den slutsatsen: fördenskull: människan är en automat.

Den tiden, då man tog saken så lätt, är, som nämdt, alldeles förbi. I våra dagar står det så till, att knappt en enda sats uttalats och icke en enda mer omfattande hypotes uppställts om förhållandet mellan hjärnan och de intellektuella lifsyttringarna, som icke vederlagts af de fakta, på hvilka fysiologerna stött under sina fortsatta forskningar. Och likasom i saknad af en enda brukbar hypotes griper nu mer än en efter de gamla, längesedan vederlagda meningarna, medan de andre och utan tvifvel de mest skarpsynte börjat taga till grundsats att inskränka sig till den rent materiella sidan af frågan och afstå från den fåfänga jakten efter att i hjärnan upptäcka källor till själens olika verksamhetssätt.

På samma sätt som det förhåller sig med de fysiologiska förslagsmeningarna eller hypoteserna förhåller det sig äfven med experimenten. Det finns intet enda af de experiment, som jag förliden gång omtalade och på hvilka materialisterna stödja sig, som icke kan tydas och blifvit tydt på helt annat sätt, och som icke motsäges af de slutsatser, till hvilka man genom andra experiment kommit.

Till och med den så antagliga och af så många rön stödda hypotesen, att den mänskliga tankeförmågan visserligen kan fortbestå, om den ena af stora hjärnans hälfter är skadad, men ovillkorligt måste upphäfvas, när båda hälfterna å motsvarande ställen skadats eller förstörts — till och med denna hypotes är vederlagd genom noggrant undersökta sjukdomsfall, då båda de hvarandra motsvarande främre loberna å stora hjärnan voro betydligt angripna och delvis förstörda, utan att minsta störning uti intelligensen kunde iakttagas.

Den äfven af stora fysiologer länge och delvis ännu hyllade satsen, att de olika arterna af vår själsverksamhet äro lokaliserade i olika delar af hjärnan och den förlängda ryggmärgen, äfven med den hypotesen ser det i våra dagar ytterst betänkligt ut.

Mina åhörare hafva väl alla hört omtalas den vetenskap eller föregifna vetenskap, som kallas frenologien. Denna har drifvit ifrågavarande lokalisation aldra längst och inbillat sig veta hvar inemot trettio olika själsyttringar ha sin bostad inom vårt hufvud. Medlidandet har enligt frenologien sitt tillhåll inom en viss lokal af hjärnan, ortsinnet i en annan, barnakärleken i en tredje, hoppet i en fjärde, pliktkänslan i en femte o. s. v. Ser frenologen ett ensamt gråtande litet barn på gatan och då tänker öfver det intryck detta gör på honom, så föreställer han sig, utan all öfverdrift sagdt, förloppet vid pass på detta sätt. Det organ, som han har i sin hjärna för medlidandet, väckes af klagolåten och manar honom att hjälpa den nödställde. Eftersom den nödställde är ett barn, väckes äfven organen för barnakärleken till verksamhet och instämmer i uppmaningen. Och emedan samtliga organer äro förenade medelst nerver, och lösta spännkrafter strömma från den ena till den andra lokalen, vaknar äfven ortsinnet och ingifver själen den frågan: månne icke barnet gråter därför att det icke råkar hem? Hoppet i sin lokal tillägger: låt oss antaga, att barnet är lätt att trösta! och verksamhetsdriften i sin lokal eggar hjärnans ägare att taga barnet om hand och skaffa det hem. Men tonsinnet gör den invändning, att det är bättre att fly från stället, emedan barnskriket är obehagligt; organet för varsamhet instämmer och menar det vara möjligt, att barnet kanske har en drucken far, som ger hjärnans ägare grofheter till tack för att han vårdat sig om det. Dock tystas denna varning af en nervströmning från pliktkänslans lokal, hvilken nervströmning väcker den tanken: det är din skyldighet som människa att hjälpa din nästa, framför allt ett stackars barn, och den vänlige frenologen räcker då barnet sin hand. I få ord sagdt: frenologien bosätter en hel mängd små människolika varelser i vår hjärna, hvilka hvar från sin ståndpunkt parlamentera med hvarandra.

Den verkliga fysiologiska vetenskapen har visserligen aldrig tänkt sig saken så groft, men har likväl i olika delar af hjärnan efterletat utgångspunkterna för olika själsförmågor. Ännu den store fysiologen Johannes Müller trodde, att den förlängda ryggmärgen var säte för viljekraften, den stora hjärnan för föreställningarna och tänkandet. Nu är det visserligen möjligt, att så kan vara; och den idealistiska filosofien, som i hjärnan likasom i allt annat ser fenomenet af något andligt, har icke det ringaste däremot att invända; men visst är att nutidens fleste fysiologer anse frågan om själsförmögenheternas lokalisation för alldeles oafgjord. Johannes Müller åberopade sig på den jämförande anatomien, som hade dragit den slutsats, att den stora hjärnans öfverlägsna utveckling hos människan är den väsentligaste orsaken till hennes andliga företräden framför djuren. Men om detta är sant, så följer däraf

icke, att hjärnan är yttersta grunden för detta andliga företräde, ej ens att hon är sätet för föreställningarna och tänkandet. Detta kan åskådliggöras medelst en bild. En kvarn med en stor damm kan äfven med sparsamt vattentillflöde arbeta regelbundnare och kraftigare än en kvarn med en liten damm eller med ingen. Vill nu någon påstå, att själfva tankearbetet måste pågå i den stora hjärnan, därför att hon är mer utbildad hos människan än hos djuren, så kunde häri gömma sig samma misstag, som om någon sade, att malningsarbetet måste försiggå i dammen, emedan en kvarns verksamhet beror af dammens storlek. Här är allt fullständig ovisshet, och de slutledningar man dragit af experimenten strida mot hvarandra. Några erfarenheter synas gifva vid handen, att en viss art af själsverksamhet, t. ex. ordens förening med föreställningar och begrepp, äger rum i en viss lokal af hjärnan, emedan om denna lokal skadas, så slappas eller alldeles upphäfves förmågan att tala, ehuru tankeförmågan är oantastad; men äfven denna slutsats kan vara lika oriktig som om någon föreställde sig, att ett visst hjul i ett urverk sloge timmarne i uret, därför att klockslagen upphört, sedan detta hjul skadats. Den franske fysiologen Flourens har gjort experiment, som synas alldeles motbevisa hypotesen om själskrafternas lokalisation. Han lade små metallkulor på olika punkter af djurens blottade hjärnor. Kulorna sjönko efter längre tids förlopp ända till basen af hjärnan utan att förorsaka ringaste störning i djurens själsfunktioner.

Att i hjärnan efterleta lokaliserade själsförmögenheter torde således vara lika gagnlöst, som om någon vid undersökningen af ett lokomotiv väntade att i någon del af maskineriet påträffa lokaliserad dess förmåga att draga laster, i en annan dess förmåga att ila framåt o. s. v.

Men hvad den nyare fysiologien upptäckt och ställt utom tvifvel, det är följande märkliga fakta: för det första, att i alla nerver, de må vara sinnesnerver eller rörelsenerver, är det fysiska förloppet väsentligen detsamma; med andra ord: att den nervrörelse, genom hvilken synsensationer eller hörselsensationer bringas till vårt medvetande, är väsentligen af samma kemiska och fysiska art som den, medelst hvilken vi röra någon af våra lemmar, ehuru de motsvarande verksamheterna i själen äro så ojämförligt olika; samt för det andra, att *det* i hjärnans struktur, som visar sig högre utveckladt, ju högre varelsen står, och högst utveckladt hos människan, det är icke, såsom man kunde väntat, de nerver, som förmedla våra sinnesförnimmelser, utan tvärtom en nervbana, som förmedlar våra muskelrörelser. Detta måste synas oväntadt, då man betänker, huru öfverlägsen människan är djuren i förnimmelsernas mångfald och rikedom, och huru underlägsen däremot äfven den skickligaste gymnast är de viga aporna, som kasta sig från träd till träd i urskogen. Men saken får sin förklaring däri, att med rörelsenerverna sammanhänga människans talförmåga och det beundransvärda bruk hon kan göra af sina händer, således tvenne af de kropps-

liga egenskaper, som omedelbart bero af själens verksamhet och som höja henne så ofantligt öfver djuren och möjliggöra mänsklig odling och framåtskridande.

De nyaste forskningarna ådagalägga således icke, att hjärnan är detsamma som själen, ej ens att hon är ett säte för olika själsverksamheter, än mindre att hon, såsom materialisten påstår, alstrar viljeakter och utsvettar tankar; men däremot ådagalägga de, att hjärnan är ett organ, som frambringar de finaste och mest invecklade förbindelser mellan sensationer och muskelrörelser.

Den idealististiska filosofien, som lärer, att allt substantiellt i världen är ande och att människoanden är odödlig och evig — den idealistiska filosofien har för öfrigt icke det ringaste emot, utan skulle tvärt om lyckönska sig därtill, om fysiologien i en framtid vore i stånd att finna kemiska och fysiska förlopp i hjärnan, som lupe parallellt med hvarje känsla, hvarje begär, hvarje viljeakt, hvarje hågkomst, hvarje föreställning och hvarje tanke, som aflösa hvarandra i själen. Ty den idealistiska filosofien antager, att allt hvad vi förnimma, är i grunden något andligt, och att det andliga, så vidt det uppenbarar sig för våra sinnen, måste uppenbara sig som materiella fenomen, som föremål och tilldragelser i tidens och rummets former. Den idealistiska filosofiens läror och människans idealer och öfversinnliga förhoppningar ha således intet att frukta af naturvetenskapens upptäckter, när dessa rätt fattas och förstås.

Däremot finns det en punkt, som jag, märkligt nog, aldrig sett uppmärksammad af filosofer eller naturforskare, en punkt, i hvilken materialismen, som så gärna åberopar sig på naturvetenskapen, ställer sig i uppenbaraste motsägelse till en af denna vetenskaps lifsprinciper och på samma gång tillintetgör sig själf. Naturvetenskapen antager nämligen såsom en nödvändig förutsättning för sina forskningar, att af intet blir intet, och att af något aldrig blir intet, och att således all den materiella kraft, som förefinnes i universum, städse har samma storlek eller är konstant, huru än de särskilda materiella krafterna kunna öfvergå i hvarandra. Vore det nu så, att eterdallringarna eller de elektriska strömmarne i våra nerver eller de kemiska förloppen i vår hjärna ej endast ledsagade eller betingade eller framkallades af våra andliga funktioner eller vore fenomen af dem, utan att dessa elektriska strömmar eller kemiska förlopp verkligen öfverginge i känslor, begär och viljeakter och rent af förvandlades till föreställningar, begrepp, omdömen och slutledningar, så skulle därmed de fysiska och kemiska krafterna i universum icke vara konstanta, utan minskas och öfvergå i andliga krafter, som det vore alldeles omöjligt att fysikaliskt eller kemiskt få reda på eller analysera. Och äfven om man antoge, att de andliga funktionerna i sin ordning åter frigjorde lika mycken fysisk eller kemisk kraft, som de bundit, skulle därmed saken icke vara hjälpt. Man skulle då midt i kedjan af fysiska och kemiska faktorer nödgas insätta dessa för fysiken och kemien oåtkomliga and-

liga faktorerna: känsla, vilja, begrepp och omdömen, och därmed sönderhugga allt sammanhängande orsaksförhållande inom de för naturvetenskapen åtkomliga fenomenens värld. Men för slikt har naturvetenskapen att betacka sig. Det är dylika med hvarandra ojämförliga faktorers hopblandning, som omöjliggjorde all verklig naturvetenskap under medeltidens århundraden och som ofta försvårat de exakta vetenskapernas utveckling äfven i den nyare tiden.

Redan förut har jag vid flere tillfällen framhållit, att medvetandet med dess förnimmelser undandrager sig alla försök att förklara dem som något kroppsligt. Fysiologerna erkänna allmänt, att de äro ur stånd att förklara, huru etervibrationer varda i medvetandet till något helt annat: till ljusförnimmelser, färgförnimmelser, tonförnimmelser o. s. v. Likaledes erkänna de sig icke kunna utrannsaka och ur fysikaliska och kemiska lagar förklara den formbildande verksamhet, hvarigenom de organiska varelserna få sin egendomliga daning och typiska lembyggnad. Däremot hafva samme vetenskapsmän bevisat, att våra föreställningar om föremåls storlek, riktning, läge, afstånd och rörelser bero ej endast af våra sinnesverktyg, utan ock af en andlig faktor, som urskiljer, jämför och bedömer, samt att skärpan af våra sinnesförnimmelser beror likaledes af en andlig faktor, nämligen af den uppmärksamhet vi rikta på desamma. Om intrycken på våra nerver icke äro ovanligt starka, så komma de alldeles icke till vårt medvetande, om vår uppmärksamhet är fängslad vid något annat. Likaledes märka vi icke hvad som

föregår omkring oss, om själen för tillfället är upptagen af en stark känsla eller utbrottet af en lidelse. Tillochmed ansenliga kroppsskador kunna för ögonblicket undfalla oss och fördenskull ej heller förorsaka smärta, om själen är gripen af något, som tager alla hennes krafter i anspråk. I upprördt tillstånd kunna vi fördraga köld och hetta, hunger och törst, äfven om kroppskrafterna genom förutgångna ansträngningar äro mycket medtagna. Filosofen Immanuel Kant har skrifvit ett arbete om »Förmågan att genom blotta föresatsen varda herre öfver sina sjukliga känslor», i hvilket arbete han visar med eget exempel, huruledes en stark vilja genom att rikta uppmärksamheten åt annat håll kan motstå anlag för hypokondri och motarbeta äfven krampanfall och giktsmärtor.

Själskrafterna utbilda sig visserligen parallellt med hjärnans utveckling, likasom med kroppens i allmänhet, dock endast till en viss tidpunkt. Enligt den materialistiska åsikten skulle ynglingen då han är fullvuxen, nått höjdpunkten för själsutvecklingen; men så är det icke. Med ynglingaåren börja visserligen känsla och inbillningskraft, förstånd och vilja få en högre flykt; men de vinna först i mannaåren sin fulla utbildning och styrka, och många af de egenskaper, som äro ett ädelt lifs blomma, kunna bevara sig in i den senaste ålderdomen. Det hvad man kallar visdom: att allsidigt sammanfatta lifvets erfarenheter och tillämpa dem på enskilda fall; hängifvenheten för högre intressen, hjärtats adel, viljans renhet *kunna* bevara sig in i den högsta ålderdom

och stundom visa sig skönast vid slutet af en lång lefnad.

Från hvilken sida vi således se materialismen, ser det illa ut med densamma. Den störste nu lefvande kännaren och behandlaren af hjärnans sjukdomar skrifver också i ett af sina arbeten: »Visste vi än allt som föregår i hjärnan under hennes verksamhet, kunde vi in i de minsta enskildheter genomskåda alla kemiska och elektriska förlopp i henne, hvartill gagnade det oss? Alla dallringar och vibrationer, allt elektriskt och mekaniskt är dock ännu icke något själstillstånd, intet föreställningslif. Sammanhanget mellan så olika yttringar är en gåta och skall måhända förblifva det intill tidernas ände». Tänkaren och naturforskaren finner ingen större likhet mellan logiken i våra tankar och ägghvitan, kalit och fosforn i vår hjärna än hvad det atlantiska hafvets gestalt och kemiska beståndsdelar har med den på samma haf seglande sjömannens känslo- och föreställningslif.

Jag vill sluta med några ord om ett föredrag, som den frejdade fysiologen professor Dubois-Reymond höll vid de tyske naturforskarnes och läkarnes möte i Leipzig år 1872, ett föredrag, som väckte stort uppseende, emedan Dubois-Reymond dit intills för många gällt som materialist, något som man lätt kan tros vara, om man blott fordrar, hvad naturvetenskapen har full rätt att fordra, att nämligen endast materiella krafter få anlitas vid förklaringen af sammanhanget mellan materiella fakta. Föredragets ämne var »om naturkunskapens gränser».

All naturkunskap syftar, säger Dubois-Reymond, i sista hand på att känna atomernas mekanik. Det yttersta, aldrig upphinneliga, men dock insedda målet för människoandens forskning i naturen är förden-skull en fullständig kännedom om denna mekanik. Antag nu, att det funnes en ande, som i ett gifvet tidsmoment kände alla atomers läge och rörelser i hela universum, då vore han ock i stånd att enligt mekanikens regler uträkna deras läge och rörelser i den aflägsnaste forntid och den aflägsnaste framtid. Likasom astronomen förutsäger den dag, då en komet, uppdykande ur världsrymdens djup, skall visa sig på himlahvalfvet eller rättare på näthinnan i vårt öga, så kunde denne ande medelst sina ekvationer uträkna den dag, då det grekiska korset åter skall glänsa på Sofiamoskéen i Konstantinopel eller då England skall ha uppbränt sitt sista stenkol. Hans matematiska formler skulle med samma visshet uppenbara honom världens urtillstånd. Men huru skulle han se denna värld, vare sig för millioner år sedan eller nu eller om millioner år härefter? Visst icke såsom vi se henne med ljus af olika dagrar, med glans och färger och toner, ty alla sådana egenskaper finnas icke hos de verkliga tingen, utan uppstå först i vårt medvetande genom sinnesverktygen. Han skulle se världen sådan hon enligt naturforskningen är utanför vårt medvetande: kvalitetslös, stum och mörk, en samling af dallrande atomer af en än vägbar än ovägbar materie.

Två ställen är det nu, där denne ande måste göra halt. Han skulle icke kunna begripa atomerna,

ej heller skulle han ur atomerna och deras rörelser vara i stånd att förklara den aldra minsta företeelse inom vårt medvetande.

Han skulle vid hvarje försök att fatta, huru atomerna kunna inverka på hvarandra, stöta på obegripligheter, om ej på rena orimligheter, t. ex. den vanliga föreställningen, att atomerna kunna utan mellanvarande medium inverka på hvarandra. Hela hans naturkunskap vore således, säger Dubois-Reymond, hvad vår naturkunskap är — icke ett verkligt vetande, utan endast ett surrogat för den verkliga, men oss otillgängliga förklaringen. Där ligger den ena af naturkunskapens gränser.

Den andra gränsen ligger där medvetandet först uppträder. Det är så långt ifrån att naturvetenskapen kan förklara människoanden i hela hans djup, att det tvärtom är oss lika omöjligt att förklara den aldra lägsta yttring af själslifvet. I och med den första uppkomsten af lust eller smärta, som förnams af ett det enklaste väsen i början af det djuriska lifvets uppstående på jorden, i och med detsamma danades en oöfverstiglig klyfta för vårt vetande, en oöfverstiglig klyfta mellan tvenne världar, en själens värld och den mekaniska atomvärlden.

Om, fortfar Dubois-Reymond, vi hade noggrannaste kunskap om hvarje atoms dallring i vår hjärna, och om vi tillika visste, huru själens funktioner och hjärnans sammanfölle med afseende på tiden, så vore detta visserligen för oss en stor triumf; men vi kände ändå endast vissa ledsagande villkor för själslifvet, men visste icke det ringaste om förhållandet mellan själslifvets uppkomst och dessa atomrörelser. Detta, säger Dubois-Reymond, är naturvetenskapens andra gräns, och denna är oöfverstiglig.

Hvilken tänkbar förbindelse, fortfar Dubois-Reymond, består mellan bestämda atomrörelser i min hjärna och de för mig ursprungliga fakta: jag känner smärta, jag känner glädje, jag känner blomsterdoft, jag hör orgeltoner, jag ser röda, blå och gröna föremål? Hvilken förbindelse mellan atomrörelserna i hjärnan och den visshet jag äger, att jag är till? Det är omöjligt att inse, huru medvetandet kan uppstå ur atomernas samverkan. Ville jag, för att förklara detta, utrusta själfva atomerna med medvetande, vore därmed intet vunnet, ty därmed vore icke själfmedvetandet förklaradt.

Så långt Dubois-Reymond. — Den ande, han här föreställer sig, skulle se hela världen och alla tilldragelser som en kedja af atomrörelser, som ingrepe uti och bestämde hvarandra. Världen skulle synas som en ofantlig mekanisk teater och människorna som automater, hvilkas alla handlingar bestämdes af föregående atomrörelser. Den afgörande striden mellan kristne och turkar skulle synas honom som en kamp mellan marionetter, och den soldat, som planterade korset på Sofiakyrkan, lik en automat, förd af nödvändighetens trådar. Först i det ögonblick, då denne ande började jämföra dessa marionetter med sig själf och bakom atomrörelserna i deras hjärnor ana känslor, föreställningar och tankar, liknande hans egna, först då uppginge för honom,

att denna yttre mekaniska värld motsvarades af en inre andlig värld, och i denna inre värld skulle han finna hela betydelsen och värdet af tillvaron. Han skulle då måhända ögonblickligen komma på den tanke, att den värld, som innehåller tillvarons hela betydelse och värde, då också måste vara den sanna, den verkliga världen, af hvilken den yttre mekaniska världen ej är annat än ett fenomen för honom. Och därmed vore han inne på den väg, som leder till den idealistiska filosofien.

7.

I mitt förra föredrag sökte jag ådagalägga, att de skäl, som materialismen åberopar för sin sanning, icke äga tillräcklig bevisningskraft.

Jag vill tillägga, att det finnes materialister skarpsinnige nog att erkänna detta. De erkänna, att deras lära hit intills icke kunnat finna en fast grundval och måhända aldrig kan finna en sådan, och de vidhålla henne endast som en hypotes. Men, säga de, ehuru bevisen för en sats kunna vara ganska bristfälliga och ur den synpunkten knappt förtjäna namnet af bevis, så kan det oaktadt själfva satsen vara sann. Detta gäller ju t. ex. om alla matematiska satser. Den geometriska läran, att kvadraten på den sida i en rätvinklig triangel, som står emot den räta vinkeln, är lika stor med kvadraterna tillsammantagna på triangelns båda andra sidor, var ju en sanning från eviga tider, ehuru det först lyckades den grekiske filosofen Pytagoras att ovedersägligt bevisa henne. Det kan, fortfara desse materialister, vara ett lätt arbete nog att nedslå de skäl, som synas tala för vår sak; men innan positiva motskäl

äro uppställda, motskäl af en art som icke låta rygga sig, eller ock så länge man icke lyckats att ur materialismens egna läror draga sådana slutsatser, som ådagalägga deras orimlighet, så länge har materialismen rättighet att bestå i egenskapen af en möjlighet, i egenskapen af en hypotes vid sidan af andra möjligheter, andra hypoteser.

Vi måste medgifva, att en sådan fordran är berättigad. Men låtom oss nu fördenskull tillse, till hvilka slutsatser materialismen *leder*, om vi med sträng följdriktighet söka genomföra honom. För min egen del har jag, senast i en anmälan af några på svenska utkomna skrifter om fransmannen Auguste Comtes positivistiska filosofi, gifvit en antydan därom, att det är på detta sätt — genom att draga de yttersta slutsatserna ur materialismens läror — som man lättast kommer till insikt i att materialismen äfven som hypotes är ohållbar; ja, att han, konsekvent genomförd, ej endast vederlägger sig själf, utan äfven visar vägen till den rätta tydningen af lifvets fenomen.*)

Denne samme tanke har jag funnit utvecklad i ett nyligen utkommet arbete af professorn i filosofi vid universitetet i Strassburg, Liebmann. Jag vill här på ett förtydligande sätt redogöra för tankegången i denna hans afhandling och därjämte fortfölja densamma något längre än han själf gjort.

---

*) Det åsyftade stället i denna anmälan återfinnes i det utdrag ur densamma, som är infördt uti fjortonde bandet af Viktor Rydbergs Skrifter, sid. 486 och följ.
Utgifvaren.

Låt oss nu fördenskull antaga tills vidare, att vårt själfmedvetande, vårt förnuft, vårt hela förnimmelselif ej är annat än en yttring af vår hjärnas materiella krafter. Vi göra naturligtvis detta antagande på samma sätt som geometrien uppställer vissa satser endast för att på indirekt väg bevisa sanningen af deras motsatser; men vi ikläda oss på samma gång skyldigheten att vara de antagna materialistiska dogmerna trogne, tills det visat sig hvart hän de föra oss. Låt oss således till en början lämna å sido hvad vi i föregående föreläsning kommo till klarhet uti, att nämligen våra förnimmelser och tankar omöjligen kunna förklaras af atomrörelserna i vår hjärna, och att hvarje antagande, att materiella krafter kunna förvandlas till andliga, för fysiken och kemien oåtkomliga krafter, skulle tillintetgöra naturvetenskapen så väl som filosofien. Låt oss lämna detta åsido och antaga följande materialistiska sats: Likasom vi i en uppdragen speldosa höra en viss följd af ackorder, en viss melodi, så snart hennes hjulverk kommit i gång och utför vissa liktidiga och på hvarandra följande rörelser, på samma sätt uppstå och fortgå vissa tankeräckor i oss, de tänkande människorna, så snart den materiella tankeapparat, som utgöres af nerverna i våra hjärnor, utför vissa rörelser. Likasom i speldosan tonerna äro en verkan af rörelserna i hennes hjulverk, så äro också våra känslor, viljeakter och tankar en nödvändig verkan af nervernas rörelser i vår hjärna, och ordningen, i hvilken våra tankar aflösa hvarandra, beror af ordningen, i hvilken nervrörel-

serna följa hvarandra, på samma sätt som tonernas ordning i speldosan följer af hjulens och den med taggar försedda vefvens rörelser.

Kan nu denna hypotes vara riktig? Det är detta, som vi nu hafva att pröfva.

Redan den första inblicken i vårt själslif visar oss, att detta inbegriper i sig flere alldeles olika föreställningskedjor, hvilka, då vi vaka, löpa samtidigt genom själen med olika och skiftande hastighet, med olika och skiftande styrka och tydlighet, och att dessa kedjor på det mest mångfaldiga sätt beröra hvarandra, fläta sig uti hvarandra, hämma eller påskynda hvarandra och likasom kämpa om företrädet till uppmärksamheten, hvarvid vanligen händer, att en af dem för tillfället segrar och likasom tränger de andra i bakgrunden. På själsvetenskapens eller psykologiens nuvarande ståndpunkt känna vi åtminstone tre sådana föreställningskedjor.

Den första af dem är kedjan af våra sensationer: af våra syn-, hörsel-, lukt-, smak- och känselförnimmelser, hvilka i en oupphörlig, af naturnödvärdigheten drifven flod inträda i vårt medvetande och utträda därutur.

Den andra är kedjan af våra minnes- och fantasibilder. Dessa bilder äro intryck af föregående sinnesförnimmelser, hvilka likasom legat dolda i själens djup en kortare eller längre tid, ofta i åratal, tills de återuppväckas och inträda i medvetandet antingen i samma gruppering och i samma följd, hvari de en gång förut förnummits af oss — i hvilket fall

vi kalla dem minnen, hågkomster — eller ock i en alldeles ny ordning och omställning, i hvilket fall vi kalla dem fantasibilder.

Den tredje föreställningskedjan utgöres af våra tankar. I denna kedja ingår vår tankeverksamhet i olika former, såsom i att urskilja, jämföra, bilda begrepp, omdömen och slutledningar, hvilken verksamhet kan ske både med och utan vår vilja, och hvars material äro dels redan färdiga abstrakta begrepp, dels varseblifningar och minnesbilder.

Hvar och en af dessa tre föreställningskedjor sammanknyter sig efter sina egna lagar. Den ordning, hvari deras enskilda delar följa på hvarandra, är lika lagbunden som stjärnornas rörelser i världsrymden.

Hvad först vidkommer kedjan af våra sinnesförnimmelser synes dock den lag, som behärskar dem, vara en rent yttre lag, en naturlag, och något logiskt, något tankenödvändigt samband emellan dem äro vi vanligen ur stånd att utleta. Antag t. ex. att vi färdas en väg, som vi aldrig förr rest. Då se vi berg och kullar, dälder och slätter, sjöar, strömmar och bäckar, skogar, lundar och enstaka träd, byar och gårdar, människor och djur passera öfver vårt synfält i en kedja, hvars förnuftiga nödvändighet vi äro ur stånd att inse. Ordningen mellan dessa föremål kunde ju vara en helt annan och synas oss lika giltig ändå. Allt hvad vi kunna därom säga är, att den ordning, hvari dessa intryck komma till vårt medvetande, mer eller mindre noggrant motsvaras af den ordning, hvari de ting, hvaraf dessa föremål

äro fenomen, göra intryck på våra sinnesorganer, att således denna ordning beror på en rent yttre nödvändighet, ett naturtvång. De olika tingen, d. v. s. atomkomplexerna inverka fysikaliskt eller kemiskt på vårt nervsystem, och för hvarje sådan inverkan svarar vår själ med att alstra sig en korresponderande bild med ljus och färger, toner, dofter o. s. v., såsom klaviaturen svarar med olika toner på de olika anslagen.

Vi lämne nu denna kedja eller sensationskedjan ur räkningen och sysselsätte oss endast med de båda andra. Öfver kedjan af våra minnesbilder och fantasibilder likasom öfver våra tankars kedja råda inre lagar, till hvilka bland andra hör den, som vi väl alla hört omtalas under namnet idéassociation. Vi veta alla, att en minnesbild kan framkalla en annan, att en tanke kan likasom draga en annan med sig in i medvetandet. Så drager begreppet *orsak* gärna med sig begreppet *verkan*, begreppet *ändamål* framkallar begreppet *medel*. Idéassociationens lag gäller för alla människor utan undantag, för snillet så väl som för det svagt begåfvade hufvudet. För det förståndsmässiga tankeförloppet, hvars uppgift är att finna en sanning, som hvarken föreligger sinnena eller minnet, gälla åter de s. k. tankelagarne, för hvilka logiken redogör.

Låt oss nu återvända till vår materialistiska hypotes. Vi hafva kommit öfver ens att tills vidare antaga, att hjärnan är en materiell tankeapparat, i hvilken de kemiska och fysiska förloppen framalstra så väl medvetandet i sin helhet som alla tankar,

hvilka röra sig i detta. Denna tankeapparat har uppstått på grund af kemiska, fysikaliska och organiska lagar, och han arbetar i enlighet med dessa lagar och uteslutande i enlighet med dem. Han är med andra ord en komplex af kraftbegåfvade atomer, ett ting i den materiella världen och själf en del af denna materiella värld och står som sådan i samma led med alla andra naturmekanismer, ja skiljer sig till principen icke ens från de af människohand sammansatta maskinerna i annat än sin ojämförligt finare byggnad. Organism och mekanism äro nämligen enligt materialisterna i grunden ett och detsamma och skilja sig endast till graden från hvarandra. Hvarje tankeakt framkallas således af en materiell tilldragelse i hjärnan, af t. ex. en elektro-kemisk rörelse i bestämda nervfibrer och i ganglierna uti hjärnans gråa substans. Men hvarje materiell tilldragelse i hjärnan måste i sin ordning vara en verkan af materiella tilldragelser utanför hjärnan. Hjärnan såsom en atomkomplex står i växelverkan, i närmare eller fjärmare växelverkan med alla andra atomkomplexer i hela världen, och denna växelverkan i sin ordning regleras af blinda, medvetslösa och ändamålslösa, evigt enahanda och oemotståndligt verksamma naturlagar. Allt hvad som sker i hjärnan är således ett fortlöpande resultat af naturnödvändiga materiella krafter; allt hvad som sker i vårt medvetande är det således äfven. I kraft af en blind naturnödvändighet drager icke blott kedjan af våra sinnesförnimmelser, våra syn-, hörsel-, och känselsensationer genom vår själ; nej, i kraft af samma

blinda naturnödvändighet draga äfven kedjan af våra minnes- och fantasibilder och kedjan af våra tankar igenom vårt medvetande, och vi kunna i dem och i den ordning, hvarpå de följa hvarandra, ändra ingenting, lika litet som vi kunna ändra någonting i stjärnornas upp- och nedgång på himlahvalfvet. Ja, vi icke blott icke *kunna* det, utan vi kunna icke ens *vilja* det, ty äfven våra viljeakter uppkomma ju enligt vår materialistiska hypotes ur hjärnan och äro således lika naturnödvändiga, likaså beroende af krafterna i det materiella universum som vårt minne, vår inbillningskraft och vårt tänkande förstånd.

Märk väl: enligt vår materialistiska hypotes är det icke blott de enskilda tankarne som bestämmas, ja framalstras af de enskilda materiella förloppen i vår hjärna, utan självfva gången af våra tankar, den ordning, hvari de med hänseende till tiden följa hvarandra, är likaledes fullständigt svarande mot och fullständigt beroende af gången och tidsförloppet af hjärnans atomdallringar, hvilka åter i sin ordning äro beroende till tidsordningen af tilldragelserna i det materiella universum.

Vilja vi nu kalla detta materiella universum och hvad som sker i det för *naturen,* för att hafva ett enda ord därför, så hafva vi nu från vår utgångspunkt kommit till den följd, att det är naturen, som med diamanthård nödvändighet bestämmer gången, ordningen, tidsföljden af tankarne i vår hjärna. Vi kunna här nyttja detta ord naturen, om vi taga det i samma bemärkelse som materialisterna och väl akta oss för att i likhet med de panteistiske och

en del idealistiske filosofer inlägga någoting andligt i detta ord.

Antag nu, att naturen framkallar i vår hjärna ett slags atomrörelse, som vi kalla atomrörelsen A och som alstrar en särskild tanke, som vi vilja kalla för tanken A. Antag vidare, att naturen omedelbart därefter förorsakar i hjärnan en atomrörelse B och så åter andra atomrörelser C och D o. s. v., hvilka då hvar i sin ordning framkalla motsvarande tankar B, C och D o. s. v. Endast därför att de olika atomrörelserna i vår hjärna fortgå i denna ordning A, B, C, D o. s. v.; endast af den orsaken sammanknyta sig tankarne i samma ordning A, B, C, D. Häraf följer då, att denne tankeserie till sin ordning och tidsföljd och hastighet helt och hållet bestämmes af kemiska och galvaniska naturlagar, ehuru det i vårt medvetande förekommer oss själfva så som om denna ordning och tidsföljd bestämdes af idéassociationens psykologiska lag och af de logiska tankelagarne. Om nu denna tankeserie A, B o. s. v. innehölle följande tankar: »$2 \times 2 = 4$», så måste man enligt vår materialistiska hypotes säga, att naturen själf medelst kemiska och galvaniska lagar tänkt denne aritmetiske tanke i vår hjärna. Om samma tankeserie betydde: »Jag ämnar segla öfver hafvet för att se en vän i Amerika», så är det likaledes det af oblidkeliga lagar bestämda naturförloppet, som framalstrat denne tanke, fast han synes vara alstret af vår egen fria själsverksamhet. Men nu kan det inträffa en annan dag, att förhållandet med de i naturen verkande krafterna är sådant, att

de i vår hjärna framkalla ett fysikalisk-kemiskt förlopp i en annan ordning, nämligen i ordningen C, A, D, B o. s. v.; då skulle de motsvarande tankarne likaledes komma i samma tidsföljd och på samma sätt hopkedjade in uti vårt medvetande, så att vi finge en tankekedja C, A, D, B, hvilken, om de enskilde tankarne betydde detsamma som förut, skulle gifva oss följande orimliga satser: »$2 \times 4 = 2$» eller ock: »Jag ämnar segla öfver en vän för att se Amerika i hafvet».

Nu är det en känd sak, att ingen sund människa vet sig tänka slikt nonsens, än mindre håller dylikt nonsens för sanning eller söker handla i öfverensstämmelse därmed. Huru förklara detta? Börjar icke redan här vår materialistiska hypotes, att tankarne äro verkningar af de materiella förloppen i vår hjärna, börjar icke denna hypotes redan här förråda sig som oförnuftig, orimlig? Det kan verkligen synas så och det är måhända också på det sättet; men låt oss likväl icke för hastigt kasta henne öfver bord! Hypotesen kan ännu räddas, men på ett enda villkor: på det villkor nämligen, att naturen omöjligen är i stånd att i vår hjärna frambringa en sådan serie af galvanisk-elektriska tillstånd som serien C, A, D, B, utan endast sådana serier, som i sin ordning alstra ett förnuftigt sammanhang mellan tankarne i vår hjärna. Och hvad betyder då detta antagande? Jo, ingenting mer och ingenting mindre än att naturen, detta af blinda lagar behärskade universum, denna ofantliga samling af stumma och mörka atomkomplexer är med allt detta dock en

förnuftig natur, och att den blinda nödvändighet, som råder i henne, är i grunden sedt en förnuftig nödvändighet och således icke blind, och att de s. k. naturlagarne, när man sålunda går dem närmare på lifvet, visa sig vara *ett* med tankelagarne i vår själ.

Dock — här kommer en ny betänklighet. Om det verkligen vore så, då skulle vi ju aldrig kunna tänka oriktigt, då skulle vi aldrig göra logiska sidosprång, då skulle hvarje följd af tankeakter, med hvilka vi sökte uppdaga en sanning, ovillkorligt leda till denna sanning, och naturvetenskapen och filosofien skulle antagligen längesedan hafva genomskådat tingens hemligheter, och ingen behöfva med den stackars Faust sucka däröfver, att han icke vet,

»hur lifvet gror och krafterna spela
och hvad som innerst enar det hela.»

Nu är det visserligen sant, att människorna i allmänhet tänka hjälpligt rätt, så länge de hålla sig inom den trängre kretsen af sina erfarenheter; att den naturliga människan, som aldrig hört tankelagarne omtalas, dock tillämpar dem så pass bra, att hon i allmänhet tänker regelrätt i saker, där hon är hemma, och att barnet, som icke känner logiken ens till namnet, omedvetet följer logikens regler vid pass lika bra som det följer reglerna för ordens böjning och sammanfogning, utan att ha studerat grammatiken. Det är också sant, att det är ur denna naturliga och medfödda logik, som Aristoteles och andre filosofer utletat sin konst- och skollogik, såsom grammatikern utletar språkläran ur det omed-

vetet uppvuxna språket. Om fördenskull denna naturliga logik ej är annat än ett alster af naturens elektriska och kemiska processer i vår hjärna, så låter det sig, från ståndpunkten af vår materialistiska hypotes, icke neka, att dessa processer förfara rätt logiskt. Men ofelbara äro de icke. Vi känna ju alla, att våra tankar kunna råka på villospår, att vi kunna begå grofva logiska felslut. Filosofiens historia lärer oss ju tillochmed, att de störste tänkare, de i hvilkas hufvud de kemiska och galvaniska krafterna företrädesvis äro logiska krafter, likna desse guldvaskare, som måste taga sållet fullt af sand för att hitta några guldkorn i det. Vi komma således till det resultat, att detta blinda och likväl förnuftiga universella väsen, som vi kalla naturen, kan fela, och att de s. k. naturlagarne, ehuru i grunden logiska lagar, likväl kunna öfverträdas af detta samma väsen, som ju dock ej är annat än enheten af just dessa lagar.

Detta är onekligen märkvärdiga och öfverraskande följder af vår materialistiska hypotes. Men än mer: vi finna vidare, att när naturen i vår hjärna gjort ett tankefel, så händer det ofta, att vi inse det vara ett tankefel och rätta det. Hvad kan då detta ur materialistisk synpunkt innebära? Jo, att detta underbara väsen, naturen, denna enhet af dallrande, attraherande och repellerande atomkomplexer, kommer i vår hjärna till medvetande därom, att de kemisk-fysiska processer, hvarmed hon alstrade en viss tankeserie hos oss, saknade det rätta logiska sammanhanget. Och ändå voro dessa processer, i den

ordning de infunno sig, strängt naturnödvändiga, såsom allt hvad som sker i det fysiska universum! Således: naturen likasom skiljer mellan naturnödvändigheten och logiken, mellan sina materiella lagar och sina normativa lagar och ställer de senare öfver de förra. Hon kritiserar och rättar sig själf, och denna kritik och denna självrättelse, såsom återigen ingenting annat än kemiska och fysiska förlopp, måste åter i sin ordning vara naturnödvändiga.

Det kan nu icke längre döljas i hvilka förtvifflade motsägelser och orimligheter vi inveckla oss, då vi vilja tänka vår materialistiska hypotes till ända. Och orsaken härtill kan omöjligen ligga annanstädes än i den materialiska hypotesen själf, enligt hvilken själen och hennes tankevärld skulle framalstras af de materiella, af naturnödvändigheten bestämda förloppen i hjärnan.

Låtom oss nu ej heller glömma, att människan har en estetisk förmåga och är ett sedligt väsen, åtminstone till den fordran man har på henne. Som estetiskt väsen ställer sig människan kritisk mot naturen och skiljer mellan hvad hon tycker fult och tycker skönt och känner sig åtminstone i vissa stunder af sitt lif uppfylld af längtan till en i hennes inre hägrande värld, där allt är skönhet och harmoni. Från materialistisk ståndpunkt måste detta innebära, att naturen är en estetiker, som kritiserar sig själf i vår hjärna. Vår känsla af det fula måste då vara en lika naturnödvändig produkt af atomdallringarna i vår tanke- och känsleapparat som vår känsla af det sköna, och orsaken hvarför vi nödvändigt föredraga det

sköna framför det fula måste likaledes ligga hos naturen, hos det fysiska och kemiska universum.

Än mer: ur det fysiska universums sköte måste alla de tillstånd i vår själ komma, som vi kalla begär och lidelser, och ur samma källa måste då äfven härstamma de krafter, som söka hålla dessa begär och lidelser i tygeln. Det rop vi förnimma inom oss, att vi hafva plikter och böra uppfylla dem, den sedliga maningen: du *bör*, som ställer sig emot den naturliga driftens tillskyndelser, att du *skall*, samvetets röst, som varnar, förmanar, uppmuntrar och straffar, allt detta är då i grunden elektrisk-kemiska processer, hvarken mer eller mindre naturnödvändiga än deras motsatser, begärens lockelser. Och hvad vore slutföljden däraf? I estetiskt afseende den, att den fysiska naturen under sina dallrande atomkomplexer dolde något, som ibland skapar ting, som ingifva oss och naturen själf leda och äckel, och ibland skapar annat, som fyller oss med outsäglig tjusning, vare sig vi se det som ett rent naturskönt, som ett härligt landskap, eller som ett konstskönt, framalstradt af naturen genom en Fidias', en Praxiteles', en Rafaels eller Michel Angelos, en Skakspeares eller en Göthes fantasi. Och i sedligt afseende åter vore följden den, att vi måste tänka oss det fysiska universum som källan till båda de lagar, som strida i vårt inre, köttets lag och andens lag. Kampen mellan lagen i vår ande och lagen i våra lemmar är härmed öfverflyttad till själfva universum. Och äro vi, hvar och en af oss, medkämpande i denna strid, så är det därför, att vi äro delar af universum, kännande och tänkande atomkomplexer bland otaliga andra, om hvilkas lif vi intet veta.

Må vi nu i en enda sammanfattande tankeföljd öfverskåda resultatet, hvartill vi på denna väg kommit:

Naturen har i den mänskliga hjärnan skapat åt sig en logisk apparat, har inom vår hufvudskål skapat — och skapat på grund af en i naturen själf inneboende nödvändighet — en fysisk tankefabrik, bestående af otaliga mikroskopiskt fina nervceller, knutar och fibrer, i hvilka försiggår en af fysikaliska, kemiska och organiska lagar reglerad verksamhet, som steg för steg och slag i slag framkallar en följd af intellektuella företeelser, en logisk verksamhet, som vet att skilja mellan det sanna och det falska, ehuru så väl de sanna som de falska tankeserierna äro alster af naturnödvändigheten; vidare har naturen i den mänskliga hjärnan skapat åt sig en estetisk verksamhet, som skiljer mellan det sköna och det fula, ehuru de sköna och de fula föremålen äro lika mycket alster af nödvändigheten; ytterligare har naturen i vår hjärna åstadkommit en etisk verksamhet, som emot begärens lockelser ställer samvetets maningar och pliktens röst, samt ett känslolif, som fyller oss med längtan till en högre skönhet, en klarare sanning, ett renare andelif än den jordiska verkligheten kan bjuda oss. Och då ingenting kan ligga i en verkan, som icke implicite finnes i orsaken, så måste, om förnuftet är en naturprodukt, naturen själf vara förnuft, så måste allt detta logiska, estetiska, sedliga och religiösa implicite förefinnas i själfva universum, och vi stå inför det oerhörda, alla van-

liga föreställningar öfverstigande fenomenet, att inom skalet af blindt verkande naturlagar, inom mekanismen, kemismen, o. s. v. röra sig som tingens verkliga väsen logiska lagar, estetiska och sedliga lagar, rörer sig en trängtan, som vill spränga denna naturs egna gränser för att hamna hos Gud.

Här hafva vi tänkt materialismen följdriktigt till punkt och finna då, att han upphäfver sig själf. Ty vi hafva endast ett val: antingen att förkasta den materialistiska hypotes, från hvilken vi utgingo, eller också medgifva, att naturen är något annat och ojämförligt mer än fysikern, kemisten och fysiologen vanligen plä tänka sig under detta ord — något annat och oändligen mer än materialisten föreställer sig naturen vara. Och äfven i detta senare fall är ju materialismen då upphäfd, ty han har fört till insikten, att naturen är förnuftig och visar långt ut öfver sig själf till ett absolut förnuft och en absolut skönhet och godhet. Och därifrån är steget icke långt till den idealistiska filosofiens lära, att förnuftet är just det substantiella i allt, att allt fördenskull är förnuftigt lif, och att allt, emedan det är förnuftigt lif, är andelif, andelif om än i de mest olika grader och utvecklingsskeden, från det lägsta, hvilket synes oss, som omedelbart endast fatta fenomenen, som medvetslöst, och sedan upp genom alla skeden af andelif ända till det högsta allomfattande gudomliga förnuftet.

Men materien då? Är materie då endast ett tomt ord? Jag skall i nästa föreläsning redogöra för det svar, som filosofien ger på denna fråga.

Med denna lära, att allt är ande, om än af olika grader, försvinner den svårighet, på hvilken Descartes och så många andra tänkare strandat, att nämligen förklara, huru själ och kropp kunna inverka på hvarandra. För naturforskaren visar det sig, att hvarje organiskt väsen är en enhet af många organiska väsen, att det, som vi kalla vår kropp är uppbyggdt af en ofantlig mängd lefvande varelser, som naturforskaren kallar celler och som i sin ordning bestå af otaliga kraftmedelpunkter, som naturforskaren kallar atomer eller materie. Men allt mer och mer försvinner äfven ur naturvetenskapen den föreställning, att denna materie är något annat än kraft. Det s. k. stoffet, vid hvilket kraften skulle vara bunden, visar sig vid närmare eftertanke endast vara ett skenbegrepp. Är nu således atomen endast ett kraftcentrum och materien en komplex af krafter, och har det nu ytterligare visat sig, att själfva den följdriktiga materialismen leder till det resultat, att naturen är ett helt, som regleras af logiska, estetiska och etiska lagar, eller åtminstone sträfvar att göra sådana lagar inom sig gällande, då ha vi hunnit till en punkt, på hvilken det icke längre skall förefalla så främmande och underligt, om vi i den svenska idealismens grundläggares skrifter få läsa en sats, sådan som den, att lifvet, medvetandet är det första, det enklaste och substantiellaste i allt, eller följande sats, hvarmed jag denna gång afslutar mitt föredrag:

»Den osinnliga världens öfversvinneliga innehållsrikhet och mångfald kunna vi ana, om vi gifva akt

på de oerhörda massor af materiell verklighet, som finnas i och för oss eller inom vår värld, ty alla dessa äro till sin inre väsenhet och sanning otaliga ideella, rent andliga väsen, hvartill de äfven skulle förvandla sig för oss, om vår mänskliga fattningskraft kunde förvandlas till den gudomliga.»

8.

Vi skola i dag taga i betraktande själfva det grundbegrepp, på hvilket materialismen hvilar. Detta grundbegrepp kan naturligtvis icke vara annat än materien själf, och vi hafva då att fråga: hvad är materien?

Det första svaret, som man kan vänta på denna fråga är: materie är allt, som är i ordets egentliga mening handgripligt, allt hvad vi kunna taga och trefva på med våra händer, allt som kan utöfva tryck eller stöt på våra lemmar. Det visar sig emellertid genast, att detta svar är otillräckligt. Det finnes en hel mängd ting, som vi kalla materiella, till exempel stjärnorna på himmelen, hvilka icke kunna sägas vara handgripliga eller utöfva tryck eller stöt på våra känselnerver. Man måste fördenskull gå ett stycke längre och säga: materie är allt, som gör ett omedelbart intryck på våra sinnesorganer, allt hvad vi se såsom hvilande eller rörliga föremål i rummet, allt som ljuder, allt som har lukt och smak, allt som utöfvar intryck på våra känselnerver. I få ord: materien är det allmänna underlaget för alla naturföreteelser.

Denna definition — att materien är det allmänna underlaget för alla naturföreteelser — är nu i själfva verket den, som hyllas ej endast af det vanliga föreställningssättet, utan äfven gillas af materialisterna, likasom af en del naturforskare. Det förhåller sig emellertid med denna definition likasom med så många andra, att hon icke gifver oss någon inblick i saken, som hon skulle förklara. Hon säger oss icke, hvad materien är.

Vända vi oss nu till vetenskapsmännen, vare sig till de skarpare tänkande naturforskarne eller till filosoferna, med denna fråga: »hvad är materie?» så kunna vi vara öfvertygade om att få ett svar, som måhända icke faller vännerna af materiens handgriplighet på läpparne, men hvilket, så långt det går, är alldeles ovederläggligt. Materien, säga de till en början, är ett begrepp, som vår själ bildat sig därigenom att hon skiljer mellan och jämför de förnimmelser hon har inom sig själf. Dessa förnimmelser dela sig i tvenne hufvudgrupper: å ena sidan våra känslor, begär, viljeakter, minnes- och fantasibilder samt våra tankar. Om förnimmelserna inom denna grupp antaga vi, att de hafva en ideell tillvaro, att med andra ord vår egen själ är upphofvet och källan till dessa förnimmelser, och att de icke skulle finnas, om icke vi själfve funnos. Den andra gruppen af våra förnimmelser äro våra sinnesförnimmelser. Dessa äro visserligen också, likasom de förra, med visshet ingenting annat än tillstånd inom oss själfva, ty funnes icke våra syn-, hörsel- och känselförnimmelser inom vår själ, inom vårt medvetande, så skulle vi naturligtvis icke veta någonting om dem; men de hafva det egendomliga med sig, att vi med rätt eller orätt, men i hvarje fall på grund af ett inre tvång, hänföra dem till föremål utanför oss. Dessa föremål kalla vi nu för *ting*, ting, som finnas i rummet utom oss. Men därmed är ännu icke begreppet materie gifvet. Naturmänniskan har alldeles icke detta begrepp, ty hon tror, att alla dessa yttre föremål, om ej till formen, så dock till det inre, mer eller mindre likna henne själf och har känslor, begär och tankar, kan älska och kan hata, likasom hon själf. Ur den föreställningen hafva mytologierna och fetischreligionerna uppkommit. Först när människan börjat tänka öfver det underliga däri, att tingen uppkomma, att de uppenbara skiftande egenskaper och högligen förändra sig samt slutligen förgå, samt att de göra detta med större eller mindre hastighet, först då uppstår den frågan: hvad kan *det* vara, som förändrar sig, och hvad är *det*, som under alla dessa skiftningar och förändringar är det bestående och oföränderliga? *Något* måste detta bestående vara — och detta något är då det som man kallar materie.

Materien är således icke en föreställning, som är oss omedelbart gifven genom våra sinnen, utan som uppkommit genom reflexion och abstraktion.

Men den tänkande människan finner snart, att hon icke kan stanna vid denna allmänna föreställning. Om nämligen de materiella tingen kunna uppkomma, förändra sig och försvinna, utan att själfva materien uppkommer och försvinner, så måste detta

bero på vissa egenskaper hos materien. Och så uppstodo hos de gamle hellenerna skarpsinnige tänkare, som trodde sig hafva funnit nyckeln till den gåtan, huru det är möjligt, att tingen i denna värld äro skiftande och förgängliga, medan det hvaraf tingen bestå dock i grunden måste vara evigt och oföränderligt. Och lösningen på gåtan var denna: de materiella tingen, så väl djuren och växterna som bergen, stenarne, mullen, luften och vattnet, äro sammansatta af ofantligt små materiella kroppar, så små att de undandraga sig all iakttagelse, så små att man, för att beteckna deras litenhet, kan, om än med någon öfverdrift, säga, att de äro utan delar. De olika tingen uppkomma därigenom, att dessa materiella småkroppar ingå olika slags föreningar med hvarandra, och ett ting försvinner, när dessa dess beståndsdelar upplösa sin förening för att ingå andra förbindelser. Dessa materiens yttersta beståndsdelar kallades af de grekiske filosoferna atomer och kallas så ännu. Det eviga och oföränderliga i världen är således atomerna; växlande och förgängliga äro endast deras förbindelser, hvarigenom människor, djur, plantor och andra föremål uppstå.

Måhända leddes man till denne tanke genom vissa iakttagelser på naturen. Man såg, att djurens och växternas kroppar förvandlades till stoft; man kunde genom mekanisk kraft eller genom eldens inverkan söndra äfven de fastaste stenar i dammfina partiklar; och man hade funnit, att blommor och andra ämnen kunde utan att förlora någonting i storlek eller vikt, afsöndra från sig och utbreda vida

omkring i rymden någonting materiellt, men så fint att endast luktorganet, men icke ögat kunde upptäcka det. Nog af: redan i femte århundradet före Kristus finna vi hos grekerna läran om atomerna ganska märkvärdigt utbildad, denna samma lära, som i den nyare tiden återupptagits och ytterligare utvecklats och visat sig vara en befruktande källa för naturvetenskapliga upptäckter, men som också fördenskull blifvit materialismens grunddogm.

Den förste grekiske filosof, som framträdde med en strängt mekanisk världsåskådning, ett utbildadt atomistiskt system, och som fördenskull kan anses som materialismens egentlige grundläggare, var Demokritus, en man, mot hvilken historien i många afseenden försyndat sig. Dels har man nämligen velat i materialismens grundläggare se en illasinnad människa; dels åter har man med lika orätt tänkt sig Demokritus såsom ett slags filosofisk Ulspiegel, som alltid skrattade och alltid hade något lustigt skämt öfver världens dårskaper på läpparne. Sanningen är, att han var en af sin tids mest aktade män, allvarlig, högsinnad, skarptänkt och i besittning af ovanliga kunskaper, förvärfvade dels genom en utmärkt uppfostran, dels genom vidsträckta resor, hvartill hans vetgirighet eggade honom och hvartill hans ärfda rikedom gaf honom medel.

Grundvalarne för hans filosofi voro följande tre satser, af hvilka de två första ännu gälla som nödvändiga förutsättningar för all naturvetenskap och väl alltid skola göra det, medan den tredje satsen visserligen är oriktig, men dock innehåller ett ana-

logon till sanningen, hvilket haft och i viss mån ännu har stor betydelse för fysiken och kemien.

Den första satsen var:

Af intet blir intet. Hvad som är kan ej tillintetgöras. All förändring är endast ett ingående eller en upplösning af förbindelser mellan materiens minsta delar eller atomerna.

Den senaste betydelsefulla frukt för naturkunskapen, som denna sats burit, är den 2,200 år efter Demokritus' tid af den ännu lefvande läkaren och naturforskaren Mayer uppptäckta eller rättare utvecklade lagen om kraftens varaktighet eller konstans.

Den andra satsen var:

Ingenting sker af slump. Allt har en grund och sker med nödvändighet.

På naturvetenskapens område är denna sats fullkomligt sann, emedan naturvetenskapen har uteslutande att skaffa med de fenomen, hvilka uppenbara sig i rummet och tiden och som alla måste tänkas stå i strängaste och oupplösligt orsaksförhållande till hvarandra. Utan att antaga ett sådant orsaksförhållande skulle det vara astronomen omöjligt att förutsäga stjärnornas ställning för kommande år, geologen omöjligt att forska i jordklotets utvecklingshistoria, zoologen och botanikern omöjligt att efterleta de organiska formernas förändringar under årtusendenas lopp, fysikern och kemisten omöjligt att vänta en och samma utgång af ett och samma experiment, statistikern omöjligt att utdraga några regler ur sina siffersammanställningar. Ja, självfva naturmänniskan, som tror på talrika ingrepp af öfvernaturliga krafter i den naturliga världsordningen, måste dock, om än reflexionslöst, antaga som regel, att samma orsak nödvändigt har samma verkan: han skulle annars icke ens kunna vänta, att pilen, som han skjuter från sin båge, skulle lämna sin ränna eller flyga åt det håll han afser. Huru denna naturnödvändighet låter förena sig med mänsklig frihet och med tanken på ett ändamål med skapelsen är ett af filosofiens största och mest maktpåliggande problem, till hvilket vi längre fram, i en annan föreläsning skola komma.

Den tredje af Demokritus' grundläror var den som än i dag är materialismens, nämligen:

Ingenting existerar med undantag af atomerna och den tomma världsrymden.

Redan Demokritus hade genom eftertanke kommit till den slutsats, som vår tids naturvetenskap och filosofi höjt öfver allt tvifvel, att nämligen alla sådana egenskaper som ljus, färger, köld, värme, toner, dofter o. s. v. icke tillkomma tingen, utan medelst våra sinnesverktyg uppstå först i människans medvetande, och han antog fördenskull alldeles som vår tids naturvetenskap, att världen, som vi föreställa oss som en yttre värld, världen utanför vårt nervsystem, är en evigt mörk och evigt stum värld af atomkomplexer.

Men huru har nu den ordnade naturen med alla hennes så underbart danade väsen kunnat uppkomma, då egentligen ingenting annat finnes än atomerna och den gränslösa världsrymden? Demokritus sökte förklara detta på följande sätt. Han antog, såsom män-

niskorna i två tusen år efter honom allmänt antogo, och hvad väl de flesta människor ännu i våra dagar tro, att det i världsrymden finnes ett absolut ofvan och ett absolut nedan, och att alla ting, som icke hafva ett underlag, måste falla ofvan ifrån och ned, och att fallets hastighet beror på kropparnes storlek. Och som nu atomerna äro det enda som finnes i världsrymden och således ej kunna hafva något underlag, så äro de enligt Demokritus' mening inbegripna sedan eviga tider tillbaka i ett oupphörligt fallande genom den gränslösa världsrymden. Under detta fall stöta de större atomerna, som falla hastigare, emot de mindre. Härigenom uppstå sidorörelser och hvirflar, som äro början till världsskapelsen, hvilken därefter fortgår i allt rikare former till följd af de oändligt många atomernas oändliga formskiftningar. På detta sätt bilda sig, under oupphörligt fallande, nya världar bredvid hvarandra och efter hvarandra, och likasom de enskilda väsendena på vår jord, som blott är en af dessa oräkneliga världar, uppkomma och försvinna genom atomförbindelsernas upplösning, så uppkomma och försvinna äfven de otaliga världssystemen af samma orsak.

Det ligger något kolossalt och fantasigripande i denna världsåskådning, som mer och mindre upptogs af olika filosofiska skolor i Grekland och Rom, särskildt af Epikurus och hans lärjungar, medan däremot Platos och Aristoteles' skolor förkastade henne.

Aristoteles anmärkte mycket riktigt, att om det funnes en tom världsrymd, så måste alla atomer i denna, antingen de äro större eller mindre, falla lika fort, emedan den skillnad i hastighet, som vi kunna iakttaga hos fallande kroppar, beror af deras olika täthet i förhållande till det medium, luft eller vatten, hvarigenom de falla. Likaledes vågade redan Aristoteles förkasta tron på ett ofvan och ett nedan i världsrymden; han antog, att alla kroppar attraheras mot en medelpunkt i universum.

Härmed var emellertid atomistiken icke fallen. Plato själf tog så till vida intryck af henne, som äfven han ansåg materien bestå af rörliga elementarkroppar. Med några få förändringar upptogs Demokritus' lära af Epikurus; sådan Epikurus framställt henne upptogs hon åter i sjuttonde århundradet af den franske prelaten och naturforskaren Gassendi och har sedan dess i och med naturvetenskapernas utveckling genomgått mångfaldiga förändringar i det enskilda och kommer utan tvifvel allt framdeles att göra det, tills hon fullständigt öfvergått i den dynamiska väldsåskådning, för hvilken jag sedan skall redogöra, genom hvilken hon förlorar sin materialistiska karakter, på samma gång som hon kan bibehålla den karakter af åskådlighet, hvarigenom hon gjort naturvetenskapen så ofantliga tjänster.

Från naturvetenskaplig synpunkt måste det synas ganska troligt, att materien består af atomer på samma sätt som den mänskliga individen i kroppsligt afseende består af celler, som familjerna bestå af individer, nationen af familjer, mänskligheten af nationer, solsystemet af planeter, vintergatan af solsystem, världen af fixstjärngrupper. Den moderna atomläran är

på sitt sätt lika kolossal och fantasigripande som Demokritus' atomlära var på sitt vis, och hon öppnar inblickar i det materiella universum, hvilka skulle vara svindelväckande, om vi icke i sista hand ihågkomme, att allt detta dock i grunden endast är ett fenomen för oss människor af en afsluten andlig värld, och att det oändliga rummet ej är annat än en produkt af vår egen organisation, ett sätt, hvarpå vi förnimma det andligt oändliga.

Om vi ihågkomma, att alla föreställningar om storlek äro relativa, så väl i afseende på föremålen i rummet som på tidsförloppen, så kunna vi tänka oss väsen, för hvilka cellen i en människokropp eller den punkt, som vi endast med mikroskopets tillhjälp lyckas upptäcka, förekommer som en värld af oräkneliga atomer, skilda från hvarandra af mellanrum så stora i förhållande till atomerna, hvilka röra sig där, som mellanrymderna mellan planeterna i vårt solsystem förefalla oss. Å andra sidan vore det möjligt, att det funnes väsen, så oerhördt stora, att hela den stjärnevärld, som de astronomiska teleskopen upptäckt för oss, skulle synas dem som en liten solid kropp, ett mineral t. ex., i hvilket solsystemen vore som atomer och mellanrummen dem emellan oskönjeliga för dessa jätteväsens ögon. Föreställa vi oss nu dessa jätteväsen vara lika inskränkta till förståndet som vi själfva vanligen äro, skulle de antagligen skratta godt, om någon filosof bland dem vågade den gissningen, att det ifrågavarande lilla mineralet, som vi kalla vår stjärnevärld, kanske vore ett system af millioner världskroppar, af hvilka åtskilliga kunde

vara bebodda. Påminna vi oss vidare, huru utomordentligt olika tiden måste förekomma olika organiserade väsen med olika förnimmelsehastighet och olika lifslängd, så vore det visserligen äfven möjligt, att den lilla stund, hvarunder de ifrågavarande jätteväsendena ägnade sin uppmärksamhet åt deras filosofiske likes otroliga gissning, kunde förefalla oss på vår obetydliga planet som en mansålder eller ett århundrade.

Nog af: de som fasthålla, i likhet med materialisterna, att rummet och tiden äro absoluta verkligheter, få taga äfven dessa konsekvenser på köpet, ty det absoluta rummet har inga gränser hvarken i det stora eller i det lilla; det kan och måste tänkas å ena sidan oändligen stort, å andra sidan delbart i det oändliga. Hvad som är oändligt stort i jämförelse med ett, är oändligt litet i jämförelse med ett annat. Tänker man sig atomen som en geometrisk punkt, så har han visserligen icke några delar, ty punkt, heter det i geometrien, kallas det som icke har några delar; men då är han icke heller någon kropp eller materie, och materien, som skulle bestå af sådana atomer, är ju då ej heller något kroppsligt. Tänka vi oss däremot, såsom materialisterna måste göra det, atomen såsom något kroppsligt, som uppfyller ett rum, om än ett ofantligt litet, så måste denne atom hafva delar, och dessa delar åter delar och så vidare i det oändliga. Så väl i riktningen åt maximum som åt minimum kommer då vår mänskliga föreställning aldrig till någon ände. Och ändå är hvarje halt, hvarje: »hit intill skall du gå och icke vidare», rent godtyckligt.

Redan på grund af dessa omständigheter torde det synas mina åhörare, att atomerna ha en mycket tvifvelaktig tillvaro, och att dessa småting, med hvilka materialisterna uppbygga hela universum och ur hvilkas rörelser i vår hjärna samme materialister vilja förklara hela vårt själslif — det torde synas mina åhörare, att dessa atomer visserligen existera i vissa människohjärnor, men dock endast som inbillningsfoster.

Dock — torde man invända — den besinningsfulla och med så många triumfers lagrar smyckade naturvetenskapen antager ju äfven tillvaron af atomer och har med tillhjälp af detta antagande lyckats göra storartade upptäckter. Detta är sant; men lika sant är, att de störste naturforskarne i våra dagar betrakta atomerna endast som ett tillfälligt hjälpbegrepp, som man kan begagna i brist på ett bättre, samt att de mer och mer afkläda atomen det som skulle göra honom till materie, för att i stället förvandla honom till en immateriell kraftmedelpunkt, ja, till ett öfversinnligt väsen.

Att atomläran det oaktadt kunnat föra till lysande upptäckter beror på samma lyckliga förhållande som möjliggjorde för Newton att upptäcka matematiska lagar för dragningskraftens fenomener, ehuru det antagande, som han härvid tog till hjälp, att nämligen planeterna kunna inverka på hvarandra i trots af ett mellanliggande ofantligt tomrum, förklarades af honom, Newton själf, vara en orimlighet, en absurditet. Det finnes säkerligen icke en enda kemist i våra dagar, som tror, att de ritningar han

uppgör för sig, för att åskådliggöra de olika molekylernas eller atomkomplexernas förhållanden, ha ringaste anspråk på att återgifva det verkliga förloppet vid de kemiska förändringarna hos kropparne. Kemisten är nöjd med att hafva för sina ögon en bild eller en symbol, som kan innebära, trots all sin oriktighet, ett analogon till det verkliga förloppet, ett analogon, som blott i en enda punkt behöfver vara träffande för att leda till upptäckter, på samma sätt som en poetisk bild är berättigad och kan tydliggöra en tanke, om bilden blott i en enda punkt är riktig, men icke låter fullfölja sig utöfver denna punkt.

Också skifta föreställningarna om atomerna på det mest olika sätt hos vår tids forskare. För matematikern är atomen något annat än för fysikern och för fysikern något annat än för kemisten. Och bland fysikerna själfve påträffar man mycket olika meningar, ända till den mening, som kastar atomen alldeles öfverbord. Dess naivare låter det, när man i ett arbete af materialisten Büchner får läsa, att »nutidens atomer äro en af naturforskningens upptäckter», eller då man hos samme Büchner får läsa den trygga försäkran, att självmedvetandet med dess många modifikationer: varseblifning, föreställning, känsla, begär, vilja, affekt, lidelse, begrepp, omdöme och slutledning, låta tillräckligt förklara sig ur atomrörelserna i hjärnan.

Innan jag redogör för de ryktbarare naturforskarnes nuvarande ställning till atomläran, ber jag få framställa samma lära, sådan hon vanligtvis uppfattas och återgifves.

Då möta oss tre begrepp: nämligen *materie, molekyl* och *atom*. Med *materie* menas då vanligtvis den genom känselsinnet, genom tryck och stöt och medelbart äfven genom synsinnet märkbara kroppsliga massa, som föremålen hafva. Denna massa består af *molekyler*. Molekylerna kunna antingen alldeles icke eller ock endast genom mikroskopet varseblifvas. Genom molekylernas mekaniska eller kemiska förbindelser uppstå de olika kropparne eller kroppsliga massorna, såsom luft, vatten, jordarter o. s. v. Molekylerna i sin ordning åter bestå af *atomer*, som äro utomordentligt små, för all omedelbar iakttagelse oåtkomliga småkroppar, hvilka hvarken på mekanisk eller kemisk väg låta sönderdela sig och sålunda ytterst utgöra det material, af hvilket det fysiska universum består. Vidare antages vanligtvis, att atomerna låta skilja sig i tvenne hufvudarter, nämligen de vägbara atomerna och de ovägbara. De vägbara äro sådana, som hafva tyngd och äro underkastade gravitationslagarne. De ovägbara atomerna åter låta visserligen attrahera sig af de vägbara, men attrahera icke dem tillbaka, utan omgifva dem sfäriskt, likasom luftkretsen omgifver vår jord, och hålla dem skilda från hvarandra. De ovägbara atomerna kallas äfven eteratomer, emedan en del naturforskare antaga, att en oändlig mängd sådana atomer uppfylla hela det omätliga världsrummet mellan planeterna och solsystemen.

Samtliga atomerna äro, ehuru i olika mån och på olika sätt, utrustade med krafter. Såsom grundkrafter räknas bland dem attraktionskraften och repulsionskraften. Båda verka på mångfaldigaste sätt. Attraktionskraften verkar dels i form af tyngdkraft, medelst hvilken alla kroppar i världsrymden utöfva dragningskraft på hvarandra, och medelst hvilken hvarje föremål på eller i en viss himlakropp attraheras i riktning mot kroppens medelpunkt. Vidare verkar attraktionskraften i form af kohesionskraft, som sammanhåller de likartade delarna af en kropp i en bestämd ordning och ett bestämdt läge, samt i form af adhesionskraft, genom hvilken olikartade stoffdelar dragas intill kropparne och fasthållas af dem. Vidare verkar attraktionskraften som kemisk frändskap eller affinitet, hvarigenom olikartade atomer och atomkomplexer dragas till hvarandra och förbindas till nya kroppar. Slutligen visar sig attraktionskraften äfven i de magnetiska och elektriska verkningarna.

Repulsionskraften uppträder likaledes på mångfaldigt sätt: dels som motståndskraft i trängre mening, enligt hvilken alla atomer, molekyler och kroppar bevara sin naturbeskaffenhet och sitt rum, dels som motståndskraft eller tröghetskraft i vidsträcktare mening, enligt hvilken ingen atom, molekyl eller kropp kan bringas i rörelse eller ur rörelse bringas till hvila af sig själf, utan endast genom andra utifrån verkande krafter, mot hvilka han gör ett visst motstånd. Vidare verkar repulsionskraften i form af elasticitet, medelst hvilken alla kroppar ej endast motstå en yttre stöt eller tryck, utan äfven repellera den stötande kroppen och återintaga den volym, som de före stöten innehade. Slutligen gör sig repulsions-

kraften äfven gällande i de magnetiska och elektriska fenomenen, likasom attraktionskraften gör det.

Ytterligare antager man, att samtliga dessa krafter äro bundna vid atomerna och materien, så att ingen kraft finnes utan materie och ingen materie utan kraft.

Materialisterna göra nu hvad de kunna för att skaffa materien en tryggad tillvaro genom att underordna begreppet kraft under begreppet materie. Materien är för dem det substantiella och strängt verkliga; krafterna åter äro egenskaper hos materien, som möjliggöra dess rörelser. Tyvärr se vi oss dock förgäfves om i de materialistiska skrifterna efter ens de svagaste försök att bestämma begreppet materie och begreppet kraft, än mindre något försök att förklara möjligheten, huru två atomer kunna inverka på en gång attraherande och repellerande på hvarandra. Det förra må man då ursäkta dem, ty försöket att definiera begreppet kraft hör visserligen icke till de lättaste uppgifterna. Vill man säga, att kraft är grunden till en gifven eller inträdande verksamhet, så återstår att fråga hvad då verksamhet är, och om man då svarar, att verksamhet är rörelse, så stå vi framför ett begrepp, hvilket, såsom Trendelenburg i sina »Logiska Undersökningar» visat, är alldeles omöjligt att definiera. Vi få trösta oss däröfver, då vi i alla fall hafva omedelbart gifvet för vår åskådning och våra sinnen, att rörelser, således äfven verksamheter och krafter existera. Men hur står det i detta afseende till med materien? Hvaraf veta vi, att materien existerar? Äfven på denna

fråga, så enkel och billig som hon är, leta vi förgäfves hos materialisterna Büchner och Moleschott efter ett svar. Genom krafternas verkningar äro vi förvissade om krafternas tillvaro; men om materiens tillvaro kunna vi omöjligen vara förvissade genom några verkningar af materien, ty hvarje sådan verksamhet skulle ju i sin ordning vara kraft och icke materie. Vill man säga att materien är det handgripliga, så kommer man därmed icke längre, ty det handgripliga är för oss ingenting annat än det motstånd vi röna då vi gripa något med våra händer, och hvad vi då förnimma är motståndskraften och ej materien som sådan. Men, torde man invända, dessa krafter kunna dock icke sväfva i luften; de måste vara bundna vid något, som förorsakar dem. Utan tvifvel, men om de äro bundna vid något, så är detta något, som förbinder dem med hvarandra, en bindande kraft, och om de förorsakas af något, så är detta något ju en orsak till dem och således åter en kraft. Huru vi vända saken, är det oss omöjligt att få reda på materien i tingen, utan dessa, då vi närmare undersöka dem, förete oss ingenting annat än krafter sådana som tyngd, hårdhet, fasthet, elasticitet, färg, ljus, klang, lukt, smak, kemiska och elektriska egenskaper, och om åtskilliga af dessa egenskaper eller krafter veta vi med bestämdhet, att de icke tillkomma tingen som sådana, utan framalstras i vårt medvetande genom deras inverkan på våra sinnesorganer. Ingen människa har någonsin sett eller hört eller trefvat på materien, men väl har hon sett ljus och färger och hört toner och känt

motståndskrafter och tyngdkrafter. Med materiens tillvaro som sådan ser det i verkligheten så illa ut, att den berömde fysikern Dubois-Reymond längesedan förklarat materien för ett hjärnspöke, som vi dock ogärna vilja undvara, emedan vi känna det så lugnt och tryggt för vår uppfattning, om vi tänka oss atomerna som ett slags osynliga polyper, som utsträcka sina armar för att fasttaga hvarandra. Vi kunna få reda på dessa polypers armar i form af krafter, men ej på polypen själf, som måhända ej är annat än armar, hvilka till gemensam utgångspunkt ha en geometrisk punkt, således något immateriellt. Albert Lange anmärker till denna fråga, att naturvetenskapernas framsteg satt oss mer och mer i tillfälle att sätta krafter i stället för materie, och att denna således mer och mer upplöses i krafter. Han säger, att materie således egentligen är det, som vi för närvarande icke kunna eller icke vilja upplösa i krafter. Och se vi saken än närmare i ansiktet, så är det vår lust att personifiera allt eller, för att tala med Immanuel Kant, det i vårt förstånd hemmahörande begreppet substans, som lockat oss att bilda begreppet materie och göra det till subjekt, medan vi uppfatta kraften som predikat. Den af materialisterna som en världsgrundande sanning utropade satsen: »ingen materie utan kraft, ingen kraft utan materie», är således i grunden ingenting annat än en variation på temat: intet subjekt utan predikat, och intet predikat utan subjekt.

Det finnes och har funnits äfven bland materialisterna filosofiskt och naturvetenskapligt bildade män,

hvilka inse detta och vidhålla begreppet materie endast därför, att de anse det nödvändigt att tänka sig atomerna hafva en viss storlek, en viss utsträckning, emedan man annars enligt deras åsikt ej skulle kunna förklara, hvarför tingen, af hvilka atomerna äro sammansatta, hafva utsträckning och en viss storlek. Men desse materialistiske tänkare, bland hvilka jag här nämner Czolbe och Caspari, säga tilllika, att än svårare, ja rent af omöjligt vore det att inse, huru ett förnimmelselif, ett medvetande kan uppstå hos organismerna, om icke det funnes ett förnimmelselif hos de elementer, af hvilka organismerna bestå, nämligen redan hos atomerna. För dem äro fördenskull atomerna visserligen kroppsliga, men på samma gång lefvande väsen, oförgängliga, eviga lefvande väsen, inom hvilka rör sig en värld af förnimmelser mer eller mindre dunkla, men i alla fall ett lif, en själ. Här se vi således ännu en gång, huru materialismen, när hon tänkes till punkt, slår öfver till någonting, som närmar sig en mer eller mindre idealistisk filosofi, och huru atomerna sålunda i konsekventa materialisters ögon plötsligt förvandlas till lefvande medvetna väsen, som påminna om de monader, med hvilka filosofen Leibniz, eller om de reala väsen, med hvilka Herbart, eller om de självmedvetna gudomliga idéer, med hvilka Boström uppbyggt i tankarne universum.

Jag måste till nästa gång uppskjuta en närmare redogörelse så väl för den moderna naturvetenska-

pens ställning till frågan om materien som för den kritik filosofien underkastat läran om atomerna. Sedan detta är fullgjordt, är hälften af denna kurs genomgången, och jag skall då med åhörarnes tillåtelse göra en paus i de teoretiska undersökningarna af vårt ämne, för att hvila en stund vid betraktandet af tvenne karakterer, hvilka låta oss skåda den praktiska filosofiens inverkan på människan. Jag väljer därvid med flit tvenne hedniske filosofer af mycket olika samhällsställning, nämligen slafven Epiktetus och kejsaren Markus Aurelius.

9.

I min föregående föreläsning sökte jag visa, att hvad man kallar materien vid närmare undersökning visar sig vara idel krafter.

Jag påpekade äfven, att naturvetenskapen mer och mer frigör sig från föreställningen, att hon har att göra med materie eller att materie finnes till. Medan materialisterna säga: världen består af kraftbegåfvad materie, det finnes ingenting annat än sådan materie, och hvar helst krafter spåras, så äro de bundna vid materien och kunna icke existera utan att uppbäras af materie, så säga däremot de tänkande naturforskarne: vi veta om ingenting annat än krafter, och allt hvad vi känna om föremålen för våra iakttagelser, känna vi endast genom de krafter, hvarmed de inverka på oss: hvarje djur, växt och sten är för oss ingenting annat än en egendomlig enhet af organiska eller fysikaliska och kemiska krafter, och om de äro något annat därjämte, så faller det alldeles utanför vår iakttagelseförmåga.

Betrakta vi t. ex. ett bord, så veta vi, att det gör motstånd mot våra händer, men hvad vi då

medelst våra händer röna, det är icke den egenskapslösa materien i och för sig, utan det är en kraft, motståndskraft. Lyfta vi det, känna vi dess tyngd, som ej heller är materie, utan kraft. Vidare finna vi, att bordet har en viss form, som tjänar vissa mänskliga ändamål, men form och materie äro så långt ifrån ett och samma, att filosofiske tänkare från Aristoteles' dagar intill våra ansett form och materie för relativa motsatser; att bordet bibehåller denna sin form tillskrifva vi icke materien, utan en kraft, kohesionskraften. Vidare upptäcka vi hos bordet färgade ytor, men färgfenomenet är ett rent fysiologiskt fenomen och tillkommer icke bordets materie. Undersöka vi det kemiskt, träffa vi på idel andra krafter, men aldrig på något särskildt, som vi kunde skilja från dessa krafter och kalla materie. Men om vi nu antaga, att alla dessa krafter måste hafva någon orsak inom föremålet själf, och att orsaken är bordets materie, och att denna materie består af kroppsliga småting, som kallas atomer och hvilka såsom kroppsliga måste hafva ett visst, om än omärkbart omfång, och att de krafter, som vi funnit hos bordet, ej kunna existera annat än som inneboende i dessa atomer — om vi antaga allt detta, så hvart komma vi därmed? Till idel orimligheter. Kunna nämligen krafterna icke existera i och för sig själfva, så måste de hafva sitt spelrum endast inuti atomen och begränsas af atomernas egna gränser, och den ene atomen skulle då aldrig kunna utöfva en attraherande eller repellerande verkan på den andre, ingen kohesionskraft skulle då

kunna sammanhålla bordet i dess form, och det skulle sönderfalla i lösa, af hvarandra oberoende småpartiklar. Antaga vi däremot, att attraherande och repellerande krafter verka i tomrummet från den ene atomen till den andre, så är det först och främst en oförklarlig gåta, hvarför icke dessa hvarandra motverkande krafter hämma och upphäfva hvarandra, och för det andra obegripligt, hvad vi skola tänka oss under dessa krafter. Skola vi tänka oss något materiellt, så äro ju krafterna, som spela i tomrummet, i sin ordning materie, d. v. s. atomer, och vi stå då åter framför samma fråga, huru dessa atomer kunna inverka på hvarandra, och vi måste då fylla tomrummen äfven mellan dem med atomer och så i oändlighet, tills allt tomrum försvunnit och det hela bildar en kontinuerlig massa af materie. Endast på det sättet kunna vi undvika det orimliga antagandet, att kraften icke verkar, där atomen, hvars kraft han är, befinner sig, men däremot verkar, där atomen icke befinner sig. Men bildar materien en kontinuerlig massa utan tomrum, så är atomläran oduglig att förklara hvad hon inom naturvetenskapen skulle förklara, t. ex. kropparnes porositet och elasticitet, och man kan då så gärna kasta atomerna öfver bord. Skola vi däremot antaga, att krafterna äro immateriella, så framstår med afseende på atomerna samma gåta, som mött oss i problemet om själ och kropp, nämligen huru den materiella atomen kan vara upphof till den immateriella kraften, och vi hafva dessutom fått oss påtvungen den underliga föreställningen om något immateriellt, som icke blott

har sin orsak i ett materiellt, utan därtill är i stånd att sväfva genom det tomma rummet för att stöta och trycka på andra atomer.

Till sådana orimligheter kommer man, då man uppfattar atomerna som något kroppsligt, något som intager ett visst omfång, och som *besitter* kraft, men ej är detsamma som kraft. Orimligheterna äro så handgripliga, att alla naturforskare, som fordra klarhet och reda i sina förutsättningar, förkasta atomläran i denna form, den materialistiska formen, som en väf af ohjälpliga motsägelser. Naturvetenskapen frigör sig mer och mer från föreställningen, att en materie, som ej *är* kraft, utan endast *har* kraft, finnes till. Man talar icke mer om atomernas oförgänglighet, såsom greken Demokritus gjorde, utan om kraftens oförgänglighet. Om vår tids framstående matematici och naturforskare det oaktadt använda ordet atom, så lägga de ett helt annat begrepp under detta ord. De mena då icke längre en småpartikel af ett visst obetydligt omfång, utan de mena en rent geometrisk kraftmedelpunkt, i hvilken de linjer, hvari en kraftknippa verkar, likasom skära hvarandra. Till de forskare, som så uppfattat och uppfatta saken, höra bland engelsmännen Faradays lärjungar och efterföljare, Stokes, William Thomson, Maxwell m. fl.; bland fransmännen Moigno, Saint Venant och många andra; bland tyskarne matematikerna Gauss' och Neumanns lärjungar och fysiologer sådana som Helmholtz.

Atomerna äro enligt dem på en gång kraftmedelpunkter och kraftradier, som utstråla i alla riktningar genom världsrymden. Med afseende på sin medelpunkt är atomen i en viss punkt af rummet, utan att dock hafva någon utsträckning; med afseende på hans radier kan man däremot säga, att en och samme atom är öfver allt i världsrymden, ty hans krafter, ehuru aftagande i ett visst förhållande till afståndet från medelpunkten, förvandlas dock ingenstädes till intet. Hvarje atom intager således hela världsrymden, han är med andra ord obegränsad som rummet själf, och då det finnes ett ofantligt, om än icke oändligt antal sådana atomer, så kan man säga, att de alla med sina kraftradier instråla i hvarandra, existera i hvarandra, på samma gång som de dock bibehålla hvar mot den andra sin självständighet som enskilda kraftkällor, kraftmedelpunkter. Det ligger något storartadt i detta uppfattningssätt och på samma gång något så exakt, att statiken, dynamiken, den matematiska fysiken öfver hufvud finner sig bättre till rätta med denna åsikt än med den materialistiska atomläran; men hon har tillika en annan märklig egenskap: hon likasom öfversätter på naturvetenskapens språk en af den idealistiska filosofiens läror: att universum utgöres af ett system af lefvande väsen, som alla äro *uti* hvarandra, af hvilka hvart och ett har alla de andra till sitt innehåll, sina bestämningar. En sådan lära kan synas oss oerhördt djärf, så länge vi föreställa oss världen sådan hon synes för våra ögon och tro, att vi med våra blickar fatta världen sådan som hon i sin sannaste verklighet är eller sådan som hon skådas utaf Gud. Men genom ett strängt

och följdriktigt tänkande komma vi dock till en annan öfvertygelse, till en öfvertygelse, som sprider en ny belysning öfver sådana ord som de religiöse siarnes, att Gud är *i* oss och vi *i* honom, att Gud skapat världen *uti* idealmänniskan, och att allt lefvande utgör en andlig lekamen, en lekamen utan utsträckning och dock med lemmar, som verka uti och för hvarandra.

På *sitt* tungomål och på *sitt* sätt, ett visserligen mycket sinnligt och ofullkomligt sätt, förkunnar nu denna dynamiska atomlära, läran om atomerna som världsuppfyllande och i hvarandra verkande kraftmedelpunkter, samma sanning. En atoms kraftradier ha ingen gräns; han omfattar med dem alla andra existerande atomer, har dem till sitt innehåll och samverkar med dem, utan att den ene upphäfver den andres egendomlighet.

Men hvad äro då dessa kraftmedelpunkter? Endast geometriska medelpunkter kunna de naturligtvis icke vara, ty en geometrisk medelpunkt som sådan utströmmar ingen kraft. Vi hafva också redan sett, att de ej kunna vara hvad man kallar materie. Hvad äro de då?

I min föregående föreläsning anmärkte jag, att det funnits tänkare, som från materialistisk ståndpunkt genom att tänka oförskräckt och följdriktigt kommit till den åsikt, att de ifrågavarande kraftmedelpunkterna äro väsen, begåfvade med lif och förnimmelseförmåga, om än en helt annan än vår. Lifvet och förnimmelsen hos de organiska väsendena, säga de, kunna icke förklaras, om ej de atomer, de kraftmedelpunkter, hvaraf de organiska kropparne bestå, vore lefvande och förnimmande väsen. Vi framhålla denna åsikt, utan att ännu yttra oss öfver det skäl, hvarpå den stöder sig. Men ett är tydligt: i filosofisk mening kan man icke tala om krafter utan att antaga ett väsen, som dessa krafter tillkomma, ett väsen, som verkar just därför att det är till, ett väsen, som är krafternas grund. Ty dess förutan skulle man icke ens äga rätt att tala om några krafter. Naturvetenskapen, som endast håller sig till det gifna, till fenomen, må ha rätt att stanna vid antagandet af krafter och kraftmedelpunkter, ehuru icke ens de kunna räknas till det gifna, ty gifna äro för oss endast vissa sinnesförnimmelser och sinnliga föreställningar, om hvilka vi fälla det omdöme, att de måste vara inverkningar på oss, och att dessa inverkningar förorsakas af krafter, emedan hvarje verkan måste hafva en orsak. Men af samma skäl måste man göra en vidare slutsats och säga, att krafternas orsaker måste vara väsen, som stå i växelverkan med hvarandra, och då dessa väsen ej kunna vara materie, måste de vara immateriella öfversinnliga väsen.

Låtom oss nu efter dessa förberedelser höra, hvad en af vår tids mest varsamme och kritiske tänkare och naturforskare yttrar i fråga om dessa kraftmedelpunkter, för hvilka vi gärna kunna bibehålla namnet atomer. Jag menar den bekante vetenskapsmannen Hermann Lotze, hvars förtjänster om natur-

forskningen äro lika stora som om filosofien. Först uppställer han den frågan, om det väsen, som är grunden till hvad vi kalla en atoms krafter, kan vara något materiellt, något utsträckt, något som omfattar flere punkter i rummet, och han svarar på denna fråga med nej, i det han visar, i hvilka motsägelser ett sådant antagande skulle inveckla oss. Jag förbigår denna långa undersökning och anmärker blott, att de som antaga, att atomen har utsträckning och således har delar, måste i alla fall förutsätta, att dessa delar icke kunna skiljas från hvarandra, ty kunde de skiljas, då vore atomen icke längre hvad man antager honom vara: ett enkelt, odelbart väsen, utan man måste då tänka sig materiens delning kunna fortgå i det oändliga. Men är det nu så, att atomens delar icke kunna skiljas, så måste det bero däraf, att det finnes en oöfvervinneligt stark intensiv kraft, som sammanhåller dem, och måttet på atomens storlek är då i själfva verket ingenting annat än ett uttryck för måttet på denna kraft, och det är då icke väsendet atomen, utan hans verksamhet, hans kraftyttring, som fyller detta rum. All utsträckning förutsätter, att flere atomer äro tillsammans. Den utsträckta materien är fördenskull att uppfatta som ett system af icke utsträckta väsen, hvilka genom sina krafter bestämma hvarandras inbördes läge och genom det motstånd de göra mot hvarje inverkan utifrån framkalla de fenomen vi förefinna hos kropparne, nämligen en viss storlek och ogenomtränglighet.

De krafter dessa enkla väsen, atomerna, utveckla, får man icke tänka sig ligga färdiga i deras inre, utan de uppstå först genom deras ömsesidiga inverkan på hvarandra. Detta kan förtydligas genom ett exempel från vår egen inre värld. Kärlek, vänskap, medkänsla, afsmak, leda, afsky ligga icke som färdiga aktuella krafter i människosjälen och likasom väntande på de föremål, på hvilka de skola rikta sig, utan de utveckla sig först genom beröring mellan människa och människa eller människa och andra väsen. Att de innebo uti vår själ kan man icke säga i annat än den mening, att vår själs natur är sådan, att hon under vissa gifna villkor yppar sådana krafter. På samma sätt får man antaga, att tilldragnings- och frånstötningskrafter, kemisk frändskap o. s. v. väckas hos atomerna och hos dem förete sig endast därför att de äro ömsesidigt *till* för hvarandra, endast därför att de såsom delar af ett harmoniskt eller till harmoni sträfvande universum stå i ett systematiskt, i grunden förnuftigt förhållande till hvarandra.

Lotze går ännu längre och frågar sig, om detta inre lif uti atomerna kan, likasom hos de af atomer sammansatta lefvande organismerna, medföra en förändring, en utveckling hos dessa väsen. Med denna fråga sysselsätter sig naturvetenskapen icke; han har att göra endast med de krafter, som atomerna utstråla i rummet och som äro symboler eller följder af atomernas inre tillstånd. Den inre och i grunden andliga växelverkan, som äger rum mellan två atomer, kan för våra ögon endast visa sig som en yttre verkan, som en minskning eller ökning af deras

ömsesidiga afstånd. Men frågan har i alla fall äfven för naturvetenskapen ett stort intresse. Så långt våra erfarenheter för närvarande sträcka sig, vill det synas som om atomernas inre lif alltid skulle kvarstanna på samma punkt. När ett kemiskt element utträder ur sin förening med ett annat element, synes det vara alldeles detsamma som förut; hvad än det upplefver, företer det under enahanda förhållanden enahanda verkningar. Med atomerna tyckes det fördenskull icke vara som med organismerna, att de förvärfva hvad man kallar en lifserfarenhet och förändras genom den. De skiftningar, som förekomma i atomernas inre lif, slockna tillika med de orsaker, som framkallat dem. Endast fördenskull är naturvetenskapen i stånd att med visshet förutsäga, huru fysikaliska och kemiska förlopp skola utfalla.

Vår kunskap om naturföreteelserna är dock icke så omfattande, att man kunde våga det påstående, att denna atomernas oföränderlighet är en evig naturlag. Det är väl möjligt, att spår till en fortgående inre utveckling hos atomerna skola en gång gifva sig till känna på områden, där vi ännu stå endast vid början af våra undersökningar. Lotze anmärker, att om atomerna, ur hvilka varelsernas rader ständigt uppbygga sig, underginge någon förändring, så skulle en förändring också visa sig — hvilket dock icke är fallet — i de olika djurarternas och växtarternas byggnad och lefnadsvillkor. Måhända genomlöper hela naturen i verkligheten en utvecklingsprocess; men i hvarje fall är denna då så långsam, att de historiska tiderymder, som vi kunna öfverblicka, ej gifva oss någon hållpunkt för det antagande, att atomerna icke skulle vara oföränderliga.

För egen del skulle jag härtill vilja anmärka, att geologien, zoologien och botaniken i förening otvifvelaktigt ådagalägga en utveckling af de olika arternas lif och lembyggnad. Otvifvelaktigt är äfven, att denna utveckling, denna förändring af djur- och växtformerna på vår planets yta måste såsom yttre villkor förutsätta väl icke en fortgående och för återfall tryggad utveckling i atomernas eget själslif, men en utveckling af deras förhållande till hvarandra, hvarigenom en förändring i summan af deras verkningssätt kunnat inträda. För millioner år sedan skulle ett kemiskt element otvifvelaktigt hafva under lika förutsättningar verkat på samma sätt som nu; men däraf följer icke, att ej de förutsättningar, under hvilka detta kemiska element nu verkar, kunna vara helt olika mot då. *Om* atomernas inre lif verkligen så utvecklas, att de äfven till sin fysikaliska och kemiska beskaffenhet varda något annat än nu, så måste detta först och främst ske på ett lagbundet sätt och ytterst långsamt, ty atomerna på vår planet stå i omedelbart eller medelbart samband med atomerna i hela universum, och deras utveckling betingas icke endast af utvecklingen på vår planet, utan af hela världsutvecklingen i ordets mest vidsträckta bemärkelse. Men det är en stor, en sublim och helt visst äfven sann tanke, att *alla* väsen, från de lägsta till de högsta, äro stadda i en utvecklings-

process, om än denna fortgår ojämförligt skyndsammare hos vissa arter af väsen än hos andra. Att alla verkligen hafva sin del och sin lott i denna utveckling, och att framåtskridandet hos de högst begåfvade väsendena förr eller senare på det ena eller andra sättet kommer alla till godo, det följer redan däraf, att universum är ett förnuftigt system, hvars alla väsenden stå i närmare eller fjärmare inverkan på hvarandra. Aningen om en allmän andeutvecklingsprocess möter oss ju också hos våra djupaste religiösa andar, då de tala om kreaturens suckan, att de lida för vår skull, men på en förhoppning, äfven de, om en arfvedel i en härligare framtid, och då religionen talar om en ny himmel och en ny jord. Ur denna synpunkt låter det väl äfven säga sig, att de atomer, som skola rinna såsom blod i en förädlad mänsklighets ådror, att de atomer, som en gång skola klappa i kärleksrikare hjärtan än våra, att de atomer, som skola dallra i hjärnan för högre, djärfvare och visare tankar än våra, att de atomerna skola hafva inträdt i gynnsammare villkor för en utveckling af deras för oss ofattliga inre lif och hafva sitt gagn däraf. Ur denna synpunkt kan man väl äfven tala om en naturens förbannelse, likasom om en naturens välsignelse genom människosläktet. Våra onda tankar och gärningar inverka skadligt på vår mänskliga omgifning, men visserligen icke endast på den. Vi kunna iakttaga dem äfven längre ned, och antagligen lämna de sin onda bottenfällning djupare, mycket djupare än vi äro i stånd att skönja det. Så äfven med våra goda tankar och gärningar. Det

själens solsken, som du med en vänlig blick, en barmhärtig handling kan framkalla hos en annan, kan synas försvunnet för ögonblicket, men det är dock ett plus, som väger till eviga tider på universums vågskål och aldrig går helt förloradt. Hela vår fenomenvärld är ett återsken i brutna former af något andligt, och vi, inskränkta väsen, som lefva på vårt stoftgrand jorden, kunna icke veta, om ej allt hvad skönt vi se, från soluppgångens majestätiska härlighet till månglittret på det stilla vattnet eller till rodnaden i den nyutspruckna rosen, om icke allt detta, som för oss är ett skönt, i själfva verket är återskenet af goda tankar, höga, rena och ljufva själsstämningar i detta universum af idel lif.

Det organiska lifvets rikedom synes vittna om atomernas inneboende drift till delaktighet i ett mer utveckladt själslif än deras eget. Genom människans verksamhet tjänstgöra atomernas komplexer äfven i sådana former, som synas främmande för dem själfva och oväsentliga för deras ändamål. Formen i byggnadsämnena, i handtverkarens redskap, i bord och stolar är oväsentlig för de i dessa föremål varande atomernas lif. De ändamål, för hvilka dessa former tillkommit, äro icke deras egna dunkelt förnumna ändamål. Men icke förty äro dessa påtvungna former ändamål äfven för dem. Barnets vagga, smedens hammare, bondens plog, köpmannens fartyg, författarens skrifbord, boningshuset och dess härd, allt detta ingriper som medel till att omgestalta människans värld och därmed äfven hela det organiska lifvet på vår planet. Växternas fördelning öfver jord-

klotet förändras af människan, deras lifsvillkor likaledes. Därigenom inträder äfven en genomgripande förändring i villkoren för djurens lif. Af denna sträfvan till samklang med människans behof och förnuftiga ändamål skall en gång allt själslif, äfven det dunklaste, ett sådant, som vi förutsätta hos atomerna, röna inverkan.

Den värld, som jag här sålunda tecknat, är ofantligt olik de stumma, mörka atomkomplexers värld, som naturvetenskapen antager vara till finnandes utanför vårt nervsystem. Men detta antagande är äfven för de tänkande naturforskarne ingenting annat än en abstraktion, i hvilken man bortsett från alla kvaliteter och endast håller sig till det kvantitativa, det som kan vägas och beräknas. Enligt den uppfattning åter, för hvilken jag här fört ordet, finnes ingen materie och intet dödt i hela universum. Allt är lif, allt är ett högre eller ringare mått af medvetande, eller är det relationer mellan lefvande väsen. Dessa relationer, emedan de äro förnuftiga, äro också lagbundna och måste, när vi se dem som yttre förhållanden i tidens och rummets former, antaga utseendet af en sträng mekanism, som slingrar sina trådar genom det hela. Men det är så långt ifrån, att det, som synes ske mekaniskt och naturnödvändigt, är oförenligt med viljans frihet, rätt förstådd, att människan i själfva verket icke skulle kunna uppträda och fritt verka på den yttre naturen, om ej denna vore bunden af lagar, som människan kunde beräkna. Endast genom att kunna beräkna dem, genom att med visshet kunna sluta från orsak till

verkan, är det henne möjligt att tillgodogöra sig naturens krafter, vare sig det gäller att så en åker eller bygga ett lokomotiv eller föra ett skepp öfver oceanen. Sålunda träder naturnödvändigheten i den mänskliga frihetens tjänst i stället för att upphäfva henne.

Är nu vår värld en värld af idel lif, af idel förnimmande väsen, så återfår hon äfven all den poesi, som naturvetenskapen i början syntes vilja afhända henne. Det är visserligen sant, hvad jag ofta påpekat, att ljus och färger, toner och dofter icke tillhöra de yttre tingen som sådana, utan äro förnimmelser i vår egen själ, uppkomna genom tingens inverkan på våra sinnesorganer. Men däraf följer icke, att dessa kvaliteter äro tomt sken och rena sinnesvillor. Om allt är lif, så kunna vi äfven förstå, huru de lefvande väsen, som till en tid trädt i vår tjänst för att vara våra organer, kunna inverka på det lefvande väsen, hvars organer de äro, och öfverbringa till detta ett återsken i ljus och färger, ett genljud i toner af andra väsens inre lif, af andra väsens själsstämningar. Med denna världsåskådning stå vi ännu icke på den stränga filosofiska idealismens ståndpunkt, till hvilken vi endast steg för steg kunnat närma oss; men vi stå redan på ett betydligt afstånd från den alldagliga uppfattning, som icke låter med ens öfvervinna sig. Och äfven här torde vi hafva stött denna alldagliga uppfattning för hufvudet. Lotze, som vi förut anfört, anmärker riktigt, att vi rätt gärna vilja tänka oss ett andligt lif slumrande i blommans hemlighetsfulla former eller

i kristallens tysta regelbundna gestalt; men att vi lika ogärna tänka oss lif i de stoftatomer, som vi trampa under våra fötter, eller i atomerna, som bilda de kläder, hvarmed vi skyla oss, eller i det material, som våra slöjder forma för så oräkneligt många ändamål. Men damm och stoft äro endast damm och stoft för den, som det besvärar; den form, som ett af slöjdens alster kan ha, är alldeles främmande och på intet vis nedsättande för de lefvande kraftpunkter, af hvilka det består, och har intet mer att skaffa med deras inre lif än den form, som t. ex. ett af människor uppfylldt torg ger åt den där samlade människoskaran, har att skaffa med samma människors andliga tillstånd. Ett lågt och djupt sjunket samhällslif upphäfver ju icke den höga bestämmelse, för hvilken de människor äro skapade, som lida under ett sådant samhällslif. Tala vi om människoandens gudomliga ursprung och himmelska ändamål, så hafva vi större skäl att kasta en bekymrad blick på det stoft i andevärlden, som kallas människa, hvars lif så ofta synes oss gagnlöst och hafva förfelat sin uppgift — vi hafva större skäl därtill än till att tvifla på lif hos det stoft vi trampa under foten eller på en ädel bestämmelse äfven för det, som kan synas oss oskönt, men som troget förrättar sitt värf i skapelsens tjänst.

En uppfattning sådan som denna gör sig icke skyldig till att anse *en* del af världen till endast för att vara ett blindt och liflöst medel för de ändamål en annan del af denna värld kan hafva, och hon godtgör den aning mänskligheten i sin barndom hyste och den längtan som hon alltid känner, att lif och förnimmelse må vara henne till möte öfver allt i den så skönt smyckade skapelsen. Men uppfattningen hvilar dock icke på dessa grunder, utan på andra och starkare, nämligen på omöjligheten att utan inre motsägelser tänka sig något som tillvarande och ändock som fullständigt utan lif, utan möjlighet att en gång äga sig själf och vara sig själf. Verklig tillvaro och lefvande tillvaro är ett och detsamma. Alla former för tillvaron kunna förklaras ur det andliga lifvet, men det andliga lifvet kan icke få sin förklaring ur något liflöst. Härmed hafva vi hunnit till den idealistiska filosofiens tröskel och skola snart träda öfver densamma.

Kasta vi en blick på de fördelar, som denna världsuppfattning bjuder oss i och för förklaringen af förhållandet mellan själ och kropp, så finna vi, att detta förhållande blir lättförklarligare, när själ och kropp icke längre tänkas som tvenne absolut olika substanser, utan båda som väsen af andlig art, själen som ett enkelt, odelbart väsen, som till en tid gjort sig till den härskande och styrande medelpunkten uti en organism, uppbyggd af andra enkla och odelbara lefvande väsen, atomerna. Då själen verkar på sin kropp, verkar hon således icke på en materie, som ej har någon annan egenskap än utsträckningens, utan hon verkar på andra öfversinnliga väsen, hvilka synas oss såsom kroppsliga, därför att vi på grund af vår andliga inskränkthet

måste se ett system af samverkande atomer såsom något kroppsligt, något som intager ett rum. Å andra sidan är det icke heller som materie och med materiella verktyg kroppen utöfvar inflytande på själen; ty all attraktion och repulsion, alla fysikaliska och kemiska krafter äro endast fenomen och uttryck för en andlig växelverkan mellan andliga väsen af högre och lägre grader. Häraf följer dock icke, att de atomer, som t. ex. bilda våra nerver, deltaga i vår själs inre lif, förnimma det och förstå det; de kunna af detta lif förnimma endast så mycket som passar in i deras egen dunkla förnimmelsekrets, deras egen fenomenvärld. Så finnas ju också i den organism, som vi kalla staten, många, många människor, som äro lemmar i staten och där fullgöra sina funktioner utan att någonsin hafva tänkt öfver statens ändamål eller vetat, att de verka för statens bästa, i det de verka för sina egna syften. Vi kunna tänka oss förhållandet mellan själens lif och de atomers, som bilda hennes lemmar, vara vid pass detsamma som förhållandet mellan statens idé och de statens lemmar, som sålunda lefva omedvetne om statens ändamål. Men likasom alla lemmar lida, där en lider, så är det äfven antagligt, att allt, som främjar själens hälsa, förnimmes af atomerna i hennes organism som lust och harmoni, och allt, som rubbar själens hälsa, förnimmes af dem som olust och disharmoni, likavisst som kroppens sundhet eller skador framkalla smärtsamma förnimmelser hos själen. Under denna förutsättning kunna vi ock bättre förstå den lefvande gestaltens skönhet, när vi fatta

denna gestalt ej som en i sig liflös materie, utan som ett system af väsen, i hvilka hvarje rörelse af jämnmått och behag hos våra lemmar kännes som en dunkel njutning af det helas samklang.

10.*)

I Rom, i en af det kapitolinska muséets salar ser man en kolossalbyst i marmor, hvars skönhet ovillkorligen fängslar åskådarens blick, dock icke så mycket genom dragens regelbundenhet som genom det andliga uttryck de äga — ett uttryck af viljestyrka parad med innerlig godhet, ett uttryck af själens harmoni genomandad af vemod. Det är bilden af den kejsare, under hvars spira den romerska världen njöt sina lyckligaste år — Antoninus, kallad den fromme. Vid sidan af denna byst ser man en annan och helt liten, ett vackert, tankfullt gosseansikte, och strax därbredvid en större byst af samma personlighet, men icke längre som gosse, utan som en äldre man, hos hvilken åren och bekymren utplånat hvarje spår af ungdomens fägring, men som i stället vunnit en annan af oförgängligare art. Dessa båda senare byster föreställa Antoninus' adoptivson och efterträdare, kejsaren Markus Aurelius, kallad filosofen. Likasom till vederlag för de förskräckliga

*) Se slutet af den åttonde föreläsningen (sid. 141 och följ.).
Utgifvaren.

taflor som det kejserliga Roms historia annars nästan utan afbrott bjuder oss, ville ett lyckligt öde, att desse män, som kunna kallas blomman af den romerska hedendomens bildning, skulle finna hvarandra och den ene efter den andre, ehuru republikaner till lynne och tänkesätt, uppstiga på världens mäktigaste tron. Europa har sedan dess i mer än 16 århundraden varit kristnadt och har sett ett mycket stort antal kejsare, konungar och furstar; men oaktadt den möjlighet till en högre förädling, som sålunda länge stått öppen, torde det vara svårt, kanhända ogörligt att i de århundradenas regentlängder finna en dubbelstjärna, som öfverstrålar eller i mild glans kan täfla med desse två, Antoninus Pius och Markus Aurelius filosofen.

Den romerska kejsartiden är det skede i historien, hvarunder en af de mest genomgripande omhvälfningarna ägde rum i vårt släktes andliga lif, nämligen kristendomens uppkomst, utbredning och politiska seger samt de hedniska religionernas och den antika odlingens undergång. En mäktigt ingripande faktor i denna rörelse var den grekiska filosofien. Det ligger i sakens natur, att filosofien, såsom varande en forskning, som ej vill veta af andra förutsättningar än förnuftets egna, skulle redan vid sitt första uppträdande förkasta de råaste, bland folkmassorna rådande trosföreställningarna och efter hand slå den gamla religionen allt djupare sår. Å andra sidan bemödade sig de inflytelserikaste grekiske filosoferna att för de förstörda trosföreställningarna gifva folket ett vederlag genom högre och

förnuftigare åsikter om Gud och om försynen; ja några bland dem, då de sågo, att de gamla gudasagorna och vidskepliga föreställningarna ej läte så lätt rödja sig ur vägen, sökte då afvinna dem en bättre sida och tyda dem så, att de i dem kunde inlägga renare sedliga och religiösa begrepp.

Bland de filosofskolor, som arbetade i denna riktning, hafva vi i främsta rummet att nämna den stoiska, som grundades af filosofen Zeno i Athen i början af tredje århundradet före Kristus och blomstrade i ett halft årtusen, samlande omkring sig många af Greklands och Roms bäste män. Vid sidan af denna filosofiska skola fanns en annan och henne motsatt, nämligen den epikureiska, grundad likaledes i Athen, af Epikuros och förvärfvande sig en än större utbredning, hvilket också låg i sakens natur. Epikureismen uppställde nämligen lusten, lefnadsglädjen som människans högsta mål, medan däremot stoicismen som detta mål uppställde dygden, hvarmed stoikerna förstodo den mänskliga viljans öfverensstämmelse med den gudomliga viljan eller med förnuftet. Båda dessa skolor öfverflyttade under tidernas lopp till Rom och vunno där den största betydelse, så stor betydelse, att man i viss mening kan säga, att hela det romerska lifvet länge var en fortsatt brottning mellan båda. Epikuros, lefnadsglädjens, njutningens filosof, var själf en sederen och vördnadsvärd man och har som sådan blifvit tecknad äfven af sin häftige motståndare Cicero, och den karakter hans lära ursprungligen hade, medgaf utöfvandet af alla dygder; men det stora fel hon

hade, att göra lusten, njutningen till högsta och bestämmande grundsats, måste dock i längden bära sorgliga frukter, framför allt i Rom på en tid, då världens alla skatter strömmade till den världsbehärskande staden och manade dess befolkning till fortsatta sinnesrus, då på samma gång en förfärande täflan där uppstod att intaga en plats vid det sålunda dukade festbordet, och då själfva den envåldsstyrelse, som i och med kejsardömet uppstått, ansåg det tryggast för sin tillvaro att vända folkets hela håg på nöjen, skådespel, ett af högre sträfvanden ostördt lif för dagen. Den största delen af Roms förnämare klasser kastade sig hejdlöst i epikureismens armar, och deras föredöme följdes troget, så långt tillgångarne medgåfvo det, af de andra klasserna och det otaliga slödder, som från alla delar af världen samlade sig till Rom. På stoicismens sida åter finner man under denna tid alla — och de voro dock jämförelsevis få — som under inbördeskrigens fasor och under trycket af envåldet bevarat något af gammalromerska tänkesätt och republikanskt sinnelag, män och äfven kvinnor, som ännu satte värde på oegennytta och rena seder och ännu kände behofvet af tro på Gud och en moralisk världsordning. Oftast tillhörde desse män och kvinnor Roms älsta och ädlaste ätter, men hvar helst de funno liktänkande, där räckte de dem handen i broderlig jämlikhet till samarbete i det goda, och ehuru de voro misstänkta af regeringen och hofvet i samma mån som de genom dygder skilde sig från hopen, och ehuru de icke sällan förföljdes med landsflykt och död, såsom

under Neros och Domitianus' styrelser, hade de dock tillfälle att utöfva en mäktig inverkan på det romerska samhällslifvet under kejsartiden, i synnerhet på lagstiftningens område, emedan kärnan af de romerske juristerna tillhörde denna skola, den stoiska.

Roms historia visar i stora drag, att de som söka lefnadsglädjen, icke finna honom, och att de som söka dygden, finna lefnadsglädjen eller åtminstone sinnesfriden. De kejsare, som voro epikuréer, störtade sig själfve och riket i fördärf. Det kom slutligen en tid, då äfven lärjungar af den stoiska filosofien uppstego på tronen, och de voro sitt lands lycka.

Det sista betydande namnet i raden af stoiska filosofer är den nämde romerske kejsaren: Markus Aurelius Antoninus. Han var född år 121 efter Kristus i Rom, dit hans farfarsfader hade invandrat från Spanien. Hans familj hade genom flere kejsares ynnest och genom egna förtjänster bragt sig upp till de högsta statsämbeten. Själf väckte han redan i sina späda gosseår kejsar Hadrianus' uppmärksamhet genom sitt allvarliga, men öppna och älskliga väsen och genom hvad som berättades om honom, att en osanning aldrig kommit öfver hans läppar. Förtjänsten häraf tillskref han själf vid mognare år sin moder, en utmärkt kvinna, och de förträfflige lärare hon gifvit honom och genom hvilka han vid knappt tio års ålder invigdes i den stoiska filosofien och särskildt gjordes förtrolig med Epiktets läror — något som han under hela sin lefnad betraktade som den största välsignelse, hvilken Gud

låtit honom vederfaras. Stoicismen vardt för honom hvad den i mer än ett århundrade af det förfärligaste sedefördärf hade varit för nästan alla stora män och kvinnor, som Rom då ägde: en källa till sedlig hänförelse, kärlek till mänsklighet och fosterland och orubblig sinnesstyrka under ödets slag. Omgifven af ett lysande hoflif, som ville locka honom in på andra banor, hade gossen redan vid tolf års ålder dock sitt lefnadsmål klart för sig: han ville blott ett, nämligen utvecklas till en god, försakande, men nyttig och verksam människa, i allt undergifven den guds vilja, som han hörde i sitt samvete. Det ideal af människa, som han uppställt för sig, hade han funnit icke bland denna världens store och skenbart lycklige och lysande män, utan hos en fattig arbetare, en slaf, den nyss nämde Epiktet.

Den epikureiska skolan hade grundat sitt moralsystem på en erfarenhet, som kan synas oemotsäglig: att människan är ett själfviskt väsen, och att allt hennes görande och låtande utgår i sista hand på att tillfredsställa hennes lustar. Men den stoiska skolan hade grundat *sitt* moralsystem på en annan erfarenhet, som är lika oemotsäglig, om än icke så dagligen och stundligen fallande i ögonen, att nämligen människan, hunnen till en viss utveckling, känner någonting, som kallas plikt och som kan drifva henne till handlingar af själfuppoffring. Denna bevekelsegrund är för alla människor, som därhän kommit, lika bindande, de må tro på ett lif efter detta eller icke, ty när de handla af plikt, handla de icke i den egennyttiga tanken på en belöning vare

sig på denna eller andra sidan grafven. Sådana människor känna, att en viss lefnadsriktning *bör* vara målet för deras tillvaro, och att detta mål bör nås äfven på bekostnad af deras jordiska trefnad. De känna, att vissa handlingar till själfva sin natur äro goda och ädla; att andra till sin natur äro låga och nedriga, och denna känsla drifver några och borde drifva alla att utan afseende på njutning, lust eller jordisk sällhet eller himmelsk lön eftersträfva att handla ädelt och undvika att handla lågt.

Båda dessa moralsystem förelågo Markus Aurelius som elfvaårig gosse. Ingen sökte tvinga honom in på den ena vägen eller andra. Han hade lärare, som tillhörde de olika skolorna, och valet var öfverlämnadt åt honom själf. Gossen valde den svårare vägen: han beslöt att aldrig söka egen lycka, men lefva för att göra andra lyckliga. För att härda sin vilja underkastade han sig pröfningar, ofta sådana, att hans moder och lärare afrådde honom därifrån, och huru nu än kampen utföll, ikläddе han sig vid tolf års ålder den stoiske filosofens enkla dräkt, för att därmed bekräfta sin föresats, och han höll den troget intill sin död.

Kärast bland hans böcker voro de, i hvilka Epiktets läror upptecknats af en hans lärjunge Arrianus. Vi må ej heller undra däröfver. En kristen eremit, den helige Nilus, hade en gång råkat öfver en af dessa böcker, antagligen utan att veta, att hon var skrifven af en hedning, och han nyttjade henne allt sedan som lärobok, såsom han sade, i verklig kristendom. Den ifrågavarande boken kunde med god nytta läsas äfven i våra dagar. Hon har äfven i detta århundrade medverkat till att dana, trösta och styrka en ädel karakter: den kände negerslafven Toussaint l'Ouverture, Haitis frihetshjälte, som föll offer för Napoleons hämdlystnad.

Epiktet var en frygisk slaf, tillhörig kejsar Neros bekante gunstling Epafroditus. En eller annan af mina åhörare känner måhända historien om den gamle slafven-filosofen, som en gång utan ringaste skäl vardt föremål för grym misshandel från sin herres sida. »Om du slår mig så hårdt», sade Epiktet, »så kanske du krossar mitt ben»; och då benet under de upprepade slagen verkligen krossades, tillade han lugnt: »jag sade ju, att så skulle ske». Hans orubbliga mildhet och själslugn synas hafva inverkat på hans herre. Han frigafs och vardt lärare i filosofi i Rom, tills han år 94 drefs i landsflykt af kejsar Domitianus. Han lefde därefter i Nikopolis uti Epirus, omgifven af en skara lärjungar från olika delar af världen och åtnjutande kejsar Hadrianus' personliga vänskap. Som ett bevis på den vördnad han åtnjöt, kanske också på den kuriositetsjakt, som äfven den tiden öfvades, kan meddelas, att det ytterst tarfliga bohag han vid sin död efterlämnade såldes till höga pris. Hans lampa, som var af ler och helt simpel, inropades för 3,000 drakmer.

Jag meddelar här några tänkespråk ur stoiske författares skrifter, emedan dessa omedelbart gifva oss en föreställning om den sedliga världsåskådning, i hvilken Markus Aurelius som gosse och yngling

lefde sig in. »Undvik alla laster, kunde du också dölja dem för gudars och människors ögon.» »Den som vill, att hans dygd skall varda känd, han sträfvar icke efter dygd, utan efter loford.» »Uppoffra äfven ditt *goda rykte,* om du därmed kan bevara ditt samvete.» »Man bör icke *sky* människors bifall, men dock hellre *sky* det än göra det till *ändamål.*» »Glädjen går icke *framom* ett rättrådigt och ädelt sinnelag, utan följer det *efter.*» Själf skref Markus Aurelius: »Att fordra lön för *dygden* är detsamma som om ögat fordrade lön för att det ser, och foten, för att den går.» »Människan skall göra det goda af inre drift, likasom rankan framdrifver sina härliga drufvor, utan att kräfva vederlag därför.» Han ansåg det orätt af en välgörare att fordra tacksamhet, lika orätt som af den, som åtnjutit välgärningen, att vara otacksam. Man skall icke fordra tacksamheten som lön, utan betrakta henne, när man får henne, som en god Guds gåfva, för hvilken man själf har att vara tacksam.

Till sin adoptivfader, Antoninus, som år 138 uppsteg på tronen, stod Markus Aurelius i det innerligaste sonliga förhållande. Själf har Markus Aurelius i sitt efterlämnade verk »Samtal med mig själf» skildrat denne utmärkte furste: hans med sträng rättvisa parade mildhet, hans mogna vishet som rikshufvud, hans outtröttliga omsorg om stort och litet i det ofantliga rikets ärenden, hans anspråkslösa duglighet, hans nyktra förstånd och glada lynne, hans från vidskepelse fria, men innerliga gudsfruktan och hans vänlighet mot alla, äfven mot dem,

som velat honom illa. Under Antoninus' hela tjugotreåriga regering voro fader och adoptivson icke skilde åt mer än tvenne dygn. Så kom ändtligen denne store kejsares sista dag, då han på sotsängen till den vakthafvande officern, som begärde dagens lösen för lifvakten, gaf till lösen ordet: »själsfrid» och kort därefter insomnade i döden. Det tillkom nu Markus Aurelius att ensam bära de kejserliga plikterna, och han emottog denna börda som en plikt, men dock med motvilja, ty hans kärlek voro studier och ett obemärkt lif. Han var nu 40 år gammal och medförde till tronen ej endast en lifserfarenhet, förvärfvad i fadrens skola, utan ypperliga grundsatser och en plikttrohet, som aldrig svek. Han förbättrade lagstiftningen och rättskipningen, utvidgade rikets samfärdsmedel, främjade vetenskaperna och förökade de af Antoninus Pius stiftade barnhusen och andra välgörenhetsinrättningar.

Kejsaren var alla förtrycktas tillflykt, och medan han med iakttagande af största klokhet att icke skada med sina gåfvor bortskänkte till vänner eller till behöfvande allt hvad som inflöt till hans civillista, lefde han själf enkelt och anspråkslöst som en af forntidens republikaner. Han började hvarje morgon med bön till det högsta väsendet om hjälp att hålla det löfte han som gosse gifvit, att lefva endast för andras lycka, och han slutade hvarje dag med en själfpröfvande betraktelse, om han verkligen uträttat hvad han kunde och borde, men framför allt pröfvade han sina tankars och känslors halt. Allt hvad han förmådde gjorde han för att hos senaten och

folket återuppväcka ett sådant sedligt och politiskt lif, som kunde göra kejsardömet öfverflödigt och möjliggöra den fria statsförfattningens återställelse. Och att detta icke lyckades var visserligen icke hans fel, utan folkets eget. För detta ändamål gaf han senaten, den enda politiska korporation, som Rom ännu ägde, en utvidgad makt och tillsåg, att endast värdige män finge där inträda. Den stoiska filosofiens lära, att alla människor äro jämlika, att de bilda en enda stor familj af bröder och systrar med Gud som fader, sökte han, så länge han lefde, troget tillämpa.

Det lugn, som den romerska världen njutit under Antoninus, stördes under Markus Aurelius' regering af mångfaldiga olyckor, af många och blodiga krig på rikets gränser, af farliga uppror och svåra farsoter. Upproren kväfdes, och deltagarne i desamma fingo kejsarens fullständiga förlåtelse. Han upphäfde dödsdomarne, som fällts öfver dem och skänkte upprorsmännens af domstolarne indragna förmögenhet till deras barn. På föreställningarna, att en sådan mildhet kunde uppmuntra till nya uppror, genmälde han, att mildheten i längden vinner större herravälde öfver motståndare än hårdheten, att hans öde stode i försynens hand, och att det ju kunde hända, att någon af dem, som eftersträfvade tronen, kunde blifva en nyttigare furste än han själf. I de flere, långvariga och förbittrade krig, som kejsaren måste föra mot de germaniska folken, kvaderna och markomannerna, som sökte bryta in i det romerska riket, visade sig Markus Aurelius vara en god fältherre och

en föresyn för soldaterna uti mod och förmåga att bära mödor och försakelser. År 178 utbröt kriget med germanerna på nytt. Kejsaren tågade, trots sin vacklande hälsa, åter i fält och hade efter stora ansträngningar fört kriget nära ett lyckligt slut, då han angreps af en sjukdom, som lade honom på sotsängen, 59 år gammal.

Vi vilja nu med några ord känneteckna den stoiska filosofi, som Markus Aurelius hyllade och som i förening med sköna naturanlag och lyckan att äga en sådan moder och en sådan adoptivfader gjorde denne man till en af de ädlaste, måhända den ädlaste företeelsen historien har att uppvisa bland furstar.

Genom dygd och insikt, så lärde denna filosofi, är människan i stånd att göra sig oberoende af allt yttre och känna själsfrid äfven under ödets hårdaste slag. Allt hvad som är och sker i naturen är en Guds uppenbarelse. Gud är den ande, som skapar och genomtränger allt, världsförnuftet, som ordnar allt, försynen, som främjar alla förnuftiga väsendens bästa. Att följa förnuftets eviga lagar är människans bestämmelse. Godt är det, som bringar människan närmare detta mål; ondt är det, som aflägsnar henne därifrån. Allt annat, så vidt det icke är medel för det godas förverkligande, är likgiltigt, så viktigt det än må synas. Hälsa, ära, lust, rikedom å ena sidan, sjukdom, smälek, smärta, fattigdom å andra, höra till dessa likgiltiga ting, ty med eller utan dem kan människan genom en stark och ren vilja och genom undergifvenhet under Gud vinna fullständig lycksalig-

het. Människorna bestå egentligen endast af två klasser: de *visa,* det vill egentligen säga de gudsförtröstande och plikttrogna, som allena äro lyckliga och fria, och *dårarne,* som äro ofria och olyckliga, om än alla yttre förmåner äro deras lott. Däremot hafva alla andra skrankor människorna emellan, såsom stånd, folkstam, intet annat att betyda, än allenast det, att de medföra vissa särskilda plikter, som böra uppfyllas, plikter mot fosterland, kommun, släkt o. s. v. Men i grunden äro alla människor lika, så till vida som de äro alla skapade till att *vara* förnuftiga väsen, om än långt ifrån alla *varda* det; de äro af lika börd, ty de äro alla af gudomligt släkte och hafva Gud till fader; de hafva alla samma bestämmelse och äro ställda under samma lagar. Hela mänskligheten är *ett* folk, hela världen *en* stat, hvars styresman är Gud och hvars författning är den eviga världslagen. Ju mer människan underordnar sig Guds lag, dess friare är hon, dess orubbligare är hennes sinnesfrid, dess mindre tänker hon på sig själf för annat ändamål än att pröfva sig själf, dess gladare uppfyller hon sina plikter mot mänskligheten, fosterlandet och alla sina bröder och systrar.

Detta är den stoiska filosofiens ledande tankar, hvilka äfven Markus Aurelius följde och dem han uttalat i de skrifna självbetraktelser han efterlämnat, men uttalat på ett mildare och frommare sätt än de förekomma hos de äldre stoikerna, hvilkas läror framträda med en viss sträfhet och hårdhet. Filosofien, skrifver Markus Aurelius, har till ändamål att läka den sjuka viljan och gifva själen lugn. Filosofen skall vara Guds tjänare och en själens läkare, men detta förmår han endast genom en hängifven människokärlek. Alla människor, säger den kejserlige skriftställaren, utan att känna, att aposteln Paulus och andra af nya testamentets författare haft samme tanke — alla människor bilda en enda lekamen, och den som säger sig lös från en enda af sina medmänniskor, han skiljer sig själf som en afhuggen lem från mänsklighetens stam. Den vilsefarande, viljesvage, felande brodern skall man stödja och föra på rätta vägen; de otacksamme skall man visa ytterligare välgärningar; de illasinnade och fientlige skall man förlåta. Man skall aldrig glömma, att människorna fela därför att de icke känna sitt eget bästa. I det ögonblick vi frestas att tala mindre väl om en annan, skola vi ihågkomma, att vi själfve icke äro felfria. I allmänhet bör man taga människorna sådana som de äro, uppleta och älska deras goda sidor och icke tänka på deras sämre, utan för att bättra dem, ej just så mycket genom förmaningar, som sällan komma i lämplig tid, utan genom eget bättre föredöme. Man skall icke svara med trots på trots, ty det gagnar icke den trotsige, ej heller den andre. Trots öfvervinnes bäst med saktmod.

Det ligger i sakens natur, att en kejsare sådan som han skulle afsky de grymma spelen på de romerska amfiteatrarne, där gladiatorer till allmänhetens förlustelse dödade hvarandra och människor skickades att kämpa med vilddjur. Tyvärr återställdes dessa folknöjen efter Markus Aurelius' död och fortforo länge efter kristendomens seger och i sin

aldra förskräckligaste skepnad under den kristna statsreligionens grundläggare, Konstantin kallad den store. Man har ännu tvenne lefnadsskildringar öfver denne furste, som bland annat äfven loforda honom för den frikostighet, hvarmed han kastade krigsfångar för amfiteaterns vilddjur. Konstantin offrade dem i tusental och åter tusental, så att slutligen — säger ett af dessa loftal — vilddjuren tröttnade vid att slita i människokött. Denne Konstantin är en ohygglig motbild till den människokäre Markus Aurelius, och dess ohyggligare som den förre var kristen och ännu bär det tillnamn af den store, som kyrkan gifvit honom; medan historien med fin takt afstått från att kalla Markus Aurelius stor, emedan han själf i sitt hjärtas ödmjukhet skulle tillbakavisat ett sådant tillnamn.

Markus Aurelius visar sig olik Epiktet däruti, att medan den senare framhåller människans *kraft* att göra sig oberoende af ödet, så betonar den förre dess mer människans *svaghet.* Han tackar Gud för att han kunnat motstå de frestelser till vrede, otålighet, sorg, ängslan eller hopplöshet, som stundom ville bemäktiga sig honom; men han känner, huru svag han dock är och beder ständigt om styrka. Med det oaflåtliga bemödandet att förbättra folkets seder parade han de blygaste förhoppningar om någon ringa framgång, men väntade ingen tidig skörd af sin sådd. »Hoppas aldrig», skrifver han, »att kunna förverkliga Platos republik! Låt det vara dig nog, om du i någon den minsta mån kunnat förbättra människorna och anse detta icke som en sak af underordnad vikt. Hvem kan förändra människornas meningar? Och utan en förändring af deras sinnelag och tänkesätt gör du dem endast till motvillige slafvar och hycklare. Bättra dem, om du kan. Hvarom icke, så minns, att dig är gifvet tålamod, som du skall bruka till deras väl. Sedan otaliga årtusenden fördraga de odödlige gudarne tåligt människornas dårskaper, ja, öfverhopa dem med välgärningar. Men du, som har så kort tid att lefva, är du redan trött, är ditt tålamod redan slut, fast du själf är en skröplig varelse, som har Guds tålamod af nöden? Om du minns, att vi alla snart skola dö, så blir det dig lättare att älska din fiende. Det gifves blott en sak af verkligt värde: att iakttaga sanning och rättvisa och lefva utan vrede midt ibland ljugande och orättrådiga människor.»

Sorgligt att säga står denne ädle kejsares namn bland de romerske cesarers, under hvilka förföljelser utbröto mot de kristne. Så var det under Markus Aurelius' regering som kyrkofadern Justinus led martyrdöden i Rom. Huru förklara detta? Huru förklara, att med endast ett par undantag är det just de bäste af Roms kejsare, som uppräknas bland kristendomens förföljare? Man har för att fatta denna företeelse framför allt hållit sig till det faktum, att de kristne vid denna tid och ännu långt senare ådagalade öppet hat till sitt romerska fädernesland, hvari de sågo Antikrists rike, och att de undandrogo sig i det närmaste alla medborgerliga plikter, dels därför att deras tankar mer voro riktade på det himmelska fäderneslandet, dels därför att alla medbor-

gerliga förrättningar voro så nära förknippade med hedendomens religiösa ceremonier. Så afhöllo de sig icke blott från all befattning med statens och kommunens ärenden, utan deltogo ogärna i landets försvar mot yttre fiender, ehuru det tyvärr alltför ofta i de kristna sekternas inbördes fejder visade sig, att de voro i stånd att utgjuta blod. Men saken har äfven andra förklaringsgrunder. Judarne vägrade, likasom de kristne, att offra åt kejsaren och deltaga för det romerska rikets bästa; men de ledo dock icke sådana förföljelser, och detta emedan de icke gingo anfallsvis till väga mot andras tro. Men detta, att gå anfallsvis till väga, ansågo den tidens kristne som en skyldighet, emedan de voro öfvertygade, att endast den kristna tron kan frälsa människan från afgrundskvalen. De gjorde i bästa mening outtröttligt proselyter; men i det de härvid lydde sitt samvetes bud utbredde de därmed split och jämmer i otaliga familjer; de kunde icke afhålla sig från att smäda och förlöjliga de hedniske gudar, som folkmassorna fromt tillbådo, och där de kristne voro öfverlägsne till antalet, skydde de icke att sönderslå gudabilderna, omstörta altarne och störa hedningarne i deras gudstjänst. Det var naturligt, att allt detta skulle framkalla utbrott af vrede och hämd från desses sida, så mycket mer som det allmänt troddes, att de olyckor, som öfvergingo det romerska riket, vore ett straff för det förakt de kristne visade fädernas tro och statens religion, och så mycket mer som de förskräckliga osanningar, hvilka i mer än en mansålder varit kringspridda om de kristnes bruk vid

sina sammankomster för lyckta dörrar icke kunnat bringas till tystnad, emedan de kristna sekterna i sitt inbördes hat utkastade samma beskyllningar mot hvarandra. Härtill kom, att hierarkien redan var stadd i uppväxt och visade tydlig benägenhet att bilda en stat i staten. Det hela företer ett af dessa stora tragiska uppträden uti historien, i hvilka skilda världsåskådningar naturnödvändigt sammandrabba, medan både rätt och orätt finnas å ömse sidor. Hvad Markus Aurelius vidkommer, vet man dock, att han aldrig anordnade någon förföljelse mot de kristne, men väl fordrade en sträng undersökning af klagomålen emot dem, samt att de förföljelser, som verkligen utbröto, voro lokala, framkallade af folkmassorna och understödda af lokalmyndigheterna. Därför kunde också, tjugo år efter Markus Aurelius' död, kyrkofadern Tertullianus aflägga det vittnesbörd om honom, att han äfven i afseende på de kristne hade varit en landsfader och en de förtrycktes beskyddare.

II.

Må det tillåtas mig att kasta en återblick på den väg, som vi hit intills i dessa föredrag tillryggalagt. Vår utgångspunkt var själfva den nyare filosofiens utgångspunkt, nämligen fransmannen Descartes' system.

Detta hvilade, som vi torde påminna oss, på tvenne grundbegrepp: begreppet *ande* och begreppet *materie*. Enligt Descartes och hans lärjungar, till hvilka vi äfven kunna räkna Spinoza, den ryktbare judiske filosofen, består universum af tvenne fullständiga motsatser: ande och materie. Allt, som finnes, är antingen andligt eller kroppsligt eller visar sig vara en förbindelse af bådadera. Andarne hafva blott en grundegenskap: att de kunna tänka. Kropparne hafva ej heller mer än en grundegenskap: den nämligen att hafva utsträckning eller intaga ett visst rum.

Frågan var nu denna: kan denna åsikt förklara de företeelser, som det är hennes uppgift att förklara? Kan hon sprida ljus öfver företeelserna i vår inre värld: i vår själ; kan hon sprida ljus öfver hvad vi kalla den yttre världen och dess företeelser: de

så kallade kroppsliga eller materiella fenomenen? Är det sant hvad Descartes och hans skola sade, att andarnes natur består i tankeförmåga och ej i något annat, då skulle i den mänskliga själen ej finnas något, som en del filosofer kallat med ett något oegentligt namn för omedvetna föreställningar; vårt själslif skulle utgöras af idel föreställningar, tillräckligt klara för att kunna urskiljas från andra, af idel begrepp, omdömen och slutledningar. Men vi upptäcka ju inom oss själfva så mycket annat, som ej kan hänföras dit: aningar, känslor och allmänna själsstämningar, som ingalunda låta upplösa sig i tankar. Och vidare: är det sant, hvad Descartes antog, att det kroppsliga ej har någon annan egenskap än den, att hafva utsträckning, då skulle i världsrymden ej finnas annat än döda, tröga massor af materie, som skulle förhålla sig fullkomligt passiva emot hvarandra, som skulle röra sig i evighet, när de en gång äro i rörelse, och som skulle hvila i evighet, när de en gång äro i hvila. Men är detta verkliga förhållandet? Nej, långt därifrån. Descartes, som själf var en stor matematiker och naturforskare, visste naturligtvis så väl som någon annan, att kropparne jämte sin egenskap att äga utsträckning jämväl måste äga en annan egenskap: den att kunna inverka på hvarandra medelst tryck och stöt. Och detta vill då säga, att kropparne måste äga en viss kraft. Men ur den blotta geometriska utsträckningen kan ingen kraft uppstå. Descartes var också alldeles ur stånd att förklara, huru det är möjligt, att materien, om hela hennes väsen kan uttryckas med begreppet ut-

sträckning, är i stånd att utveckla något slags kraft. Också voro några af hans lärjungar skarpsinnige nog att inse detta; men emedan de icke tilltrodde sig att förändra sin mästares uppfattning af hvad materien är, drefvos de sålunda till det antagande, att det kräfves ett omedelbart ingrepp från Gud hvarje gång en kropp skall inverka på en annan. De sågo ett gudomligt underverk redan däruti, att en biljardkula kunde försätta en annan i rörelse.

Kan således denna lära icke förklara rörelsen och växelverkningarna mellan de s. k. materiella tingen, som vi förefinna i rummet, så kunde hon än mindre förklara växelverkan mellan ande och materie, mellan själen och kroppen, och det återstod för Descartes' lärjungar ej annat än det antagande, att Gud i hvarje ögonblick ingriper för att åstadkomma en samstämmighet mellan själen och kroppen, hvilka ju såsom hvarandra alldeles motsatta och fullkomligt främmande ej kunna omedelbart inverka på hvarandra. Man antog därför att Gud på grund af sin allmakt och sannfärdighet lagar så, att med hvarje förändring, som han åstadkommer i den kroppsliga världen, väckes en motsvarande föreställning i människan, och att han af de viljeakter, som uppstå hos människan, föranledes att sätta hennes kroppsliga lemmar i den af henne åsyftade rörelsen. Själen och kroppen skulle i viss mån likna tvenne ur, som icke stå i någon förbindelse med hvarandra, men likväl visa samma sekund, minut och timme.

Men att tillgripa ett underverk som förklaring är ju att vilja förklara det obegripna med det obe-

gripliga. Det följer då af sig själf, att denna lära icke kunde tillfredsställa tanken. Man måste försöka andra utvägar. Den ena af dessa utvägar var den *materialistiska,* som jag i mina föredrag utförligt skildrat.

Materialisterna resonnerade då på följande sätt: Vi se, att Descartes och efter honom Spinoza misslyckats i sitt försök att förklara tingen, då de antogo, att världen likasom består af tvenne fullständiga motsatser: ande och materie — af tvenne absolut skilda klasser af väsen: andar och kroppar. Låt oss då försöka att förklara världen och hennes företeelser ur en enda princip. Som denna princip då antingen måste vara det andliga eller det materiella, så måste vi antingen säga, att allting är andligt eller att allting är materiellt; och som vi nu hafva det materiella omedelbart för våra ögon och kunna trefva på det och gripa det med våra händer, så är det ju orimligt att säga, att allt är andligt, utan vi måste säga, att allt är materiellt. Att något andligt äfven gifves, det kunna vi visserligen icke förneka, ty vi äro ju självmedvetna varelser, vi hafva förnimmelser, känslor, begär och tankar. Men detta andliga måste då förklaras som verkningar af det kroppsliga. Och en sådan förklaring torde ligga nära nog till hands, blott vi akta oss för den villfarelse hos Descartes, som var ett grundfel i hans system, att nämligen materien endast skulle hafva *en* egenskap, nämligen utsträckning. Vi finna ju tvärt om, att materien är begåfvad med en mångfald af krafter, som måhända äro modifikationer af en eller två grundkrafter.

Materialismens grundlära vardt fördenskull: det finnes ingenting annat än kraftbegåfvad materie. Ingen materie är utan kraft, och ingen kraft är utan materie. Dessa krafter verka i enlighet med eviga, oföränderliga blinda lagar. Materien har funnits af evighet och skall finnas i evighet och kan hvarken ökas eller minskas, kan hvarken uppkomma eller tillintetgöras. Men för att förklara huru de materiella kropparne det oaktadt kunna uppkomma och försvinna är det nödvändigt att antaga, att de bestå af ytterligt små materiella delar, de så kallade atomerna, som oupphörligt inverka på hvarandra, draga eller frånstöta hvarandra och förena sig och upplösa sina föreningar, allt på ett lagbundet sätt. När dessa småpartiklar, atomerna, ingå en ny förening, så uppstår ett nytt kroppsligt ting; när de upplösa föreningen, försvinner tinget, men det, hvaraf tinget bestod, eller atomerna, finnes alltid kvar. Atomerna äro oförgängliga och eviga. Den oändliga världsrymden, som enligt materialisterna är en absolut verklighet, är uppfylld af sådana uppkommande och försvinnande kroppar eller atomkomplexer. De kunna delas i tvenne hufvudarter: oorganiska och organiska. Till de senare hör människan. Människan är en tänkande kropp. Hennes hjärna, understödd af nervsystemet i öfrigt, alstrar föreställningar, känslor, tankar på samma sätt som lefvern alstrar gallan. Att den atomkomplex, som utgör vår kropp, förnimmer sig själf som en enhet eller som ett medvetande kommer sig af den innerliga förening, det oändligt fint komplicerade samband, som förefinnes mellan nervsystemets alla delar. Andra, mindre fint organiserade djur kunna styckas i flere delar, och hvarje del blir då ett djur af samma slag med sitt medvetande för sig.

Jag har i mina föregående föreläsningar granskat denna lära och visat, huru alldeles ohållbar hon är. Jag har visat, att materialismen, långt ifrån att kunna förklara, huru hela vårt rika själslif kunde uppstå ur materien, är ur stånd och för alltid skall vara ur stånd att ur sin princip förklara den aldra enklaste förnimmelse hos den aldra lägsta organiska varelse.

Mina åhörare torde vidare påminna sig, huru naturvetenskapen, som under de senaste århundradena gjort så utomordentliga framsteg, mer och mer så att säga plockat materien ur händerna på materialisterna, till dess slutligen mången naturforskare förklarat, att hela begreppet materie är för honom någonting alldeles betydelselöst, och att han i naturen aldrig påträffat eller kan hysa det ringaste hopp om att påträffa någon materie. Vi hafva sett, huru man afklädt den s. k. materien den ena egenskapen efter den andra, och att man efter fullbordad afklädning fann nätt opp ingenting kvar, som kan kallas materie, men väl någonting, som tillhör vår inre värld, vår tankevärld, nämligen begreppet substans.

Icke mycket bättre gick det med den absoluta världsrymd, i hvilken de materiella tingen skulle förefinnas. Naturvetenskapen, som i likhet med materialismen utgått från den åsikt, att en sådan, af människornas och andra väsens uppfattningssätt obero-

ende, gränslös världsrymd skulle finnas till, kom nämligen till den insikt, att denna världsrymd dock icke är den, som vi med våra sinnen förnimma, och att de ting, som möjligen förefinnas i denna yttre världsrymd, alldeles icke likna de föremål, som vi uppfatta med våra sinnen. Den världsrymd, hvari vi se dessa föremål, är nämligen ingenting annat än sammanfattningen af de intryck, som de förutsatta, men för öfrigt okända verkliga tingen göra på näthinnorna i bakgrunden af våra ögon och som på denna väg komma till vårt medvetande. Men näthinnorna äro ytor, och om vi det oaktadt se världen ej endast med ytans dimensioner, nämligen höjd och bredd, utan äfven med en tredje dimension, nämligen djupet, så måste detta bero på vår egen andliga och sinnliga organisation och måhända tillgå i analogi därmed, att vi i stereoskopet se föremål, tecknade å tvenne ytor, sammansmälta med hvarandra och få djup så väl som bredd och höjd. Vidare visade oss naturvetenskapen, att alla föremål, som vi se på näthinnan i våra ögon, stå upp och ned och te sig i motsatta riktningar till dem, som de förmenas intaga i den utanför oss varande världsrymden, samt att de föremål, som vi se, måste vara ofantligt mycket mindre än de i den yttre verkligheten äro. Huru denna yttre världsrymd är beskaffad, därom förklarar sig naturvetenskapen veta intet; men mången matematiker och fysiker antager för möjligt, ja sannolikt, att den yttre världsrymden kan vara helt annorlunda än vi kunna föreställa oss den — kan, utom höjd, bredd och djup, äga flere dimensioner, om hvilka vi icke

mäkta göra oss en föreställning, och att således äfven kropparne i den yttre världsrymden kunna i verkligheten äga en helt annan geometrisk konstruktion än vi veta om. Att dessa kroppar, dessa atomkomplexer, i alla andra afseenden äro olika de föremål, som vi hafva för våra ögon och öfriga sinnen, därom är naturvetenskapen dess vissare öfvertygad, ty det har visat sig, att ljus och skugga, samtliga färger, alla ljud och toner, alla dofter icke tillkomma de förutsatta verkliga tingen, utan äro alster af vår egen organisation.

På detta sätt har naturvetenskapen efter hand kullslagit det ena stödet efter det andra för den naiva föreställningen, hvilken ligger på bottnen af all materialism, att nämligen världen är i det närmaste sådan, som hon omedelbart ter sig för våra sinnen. Men naturvetenskapen har gått ännu längre och förklarat, att materien synes henne vara ingenting annat än en abstraktion, och att naturforskaren vid sina undersökningar af föremålen aldrig stöter på annat och aldrig kan stöta på annat än krafter. De fleste naturforskare i våra dagar uppfatta fördenskull atomerna icke längre som materiella småpartiklar, utan som kraftmedelpunkter, hvilka, hvad själfva medelpunkten vidkommer, måste anses vara på en viss ort, men icke intaga något visst rum, och hvilka med sina radier, sina kraftstrålar kunna sägas uppfylla, hvar för sig, hela universum. I detta afseende kunna således samtliga atomerna sägas vara kraftväsen, som hvar för sig omfatta hela världen och hafva hvar och en alla de andra till sitt innehåll.

Och enär det visat sig, att förnimmelseförmåga, andligt lif af högre eller lägre art, omöjligen kan uppfattas som en verkan af något, som själf icke ens till möjligheten har förnimmelseförmåga, så hafva till sist äfven materialister i våra dagar drifvits till att omfatta den mening, att dessa atomer, dessa kraftväsen, äfven äga förnimmelsekraft eller äro i viss mån lefvande väsen.

Vi hafva nu således sett, huru materialismen upplöser sig själf och slår öfver i en världsåskådning, som i mycket närmar sig den idealistiska filosofien, hvars grundsats är, att allt är ande, att ingenting gifves, som icke i verkligheten är ande.

Denna lära vann en utmärkt förkämpe i den ryktbare baron von Leibniz, en af världens djupsinnigaste tänkare, stor både som matematiker och filosof, och jämte Plato den tänkare, som kan sägas hafva jämnat marken och lagt grunden för den tankebyggnad, som Boström sedan fullföljt.

Leibniz, likasom materialisterna, vände sig först mot den svaga punkt i Descartes' filosofi, att han, Descartes, antagit, att materien ej har någon annan grundegenskap än den att vara någonting utsträckt, någonting som intager ett rum. Kropparne äro icke endast någonting, som har storlek, utan de äro framför allt *krafter*, anmärkte Leibniz. När en *kraft* företer sig inom den kroppsliga världen, så se vi hans verkningar, och vi kunna bestämma dem enligt matematiska regler; men *att* kraften finnes såsom i

sin ordning verkan af något annat, det låter icke bevisa sig. Naturvetenskapen skulle vara hjälplös, om han icke hade begreppet *kraft* att använda vid sina förklaringar; men naturvetenskapen kan alldeles icke säga, hvari den verklighet, som motsvarar begreppet kraft, egentligen består. Detta måste naturvetenskapen öfverlämna åt filosofien. Allt hvad naturvetenskapen känner om kraften, det är, att hela naturförloppet består af kraftverkningar, men kraften själf, världsmekanismens källa, är för denna vetenskap fördold.

I det Leibniz söker svara på frågan hvad kraft är, gör han detta begrepp till grundbegreppet i sitt filosofiska system. Han visar nu, att på begreppet kraft kan man alldeles icke tillämpa samma åskådningssätt som på begreppet materie. Man kan t. ex. icke säga, att kraften låter dela sig i en hop småpartiklar. Kraft betyder tvärt om något immateriellt, någonting som omfattar ej blott de fysiska företeelserna, utan äfven alla yttringar af vårt andliga väsen. Vi hafva samma rätt att tala om tankekraft som om dragnings- och frånstötningskraft. Däraf följer, att kraft är väsendet i allt, är substansen i allting, hvad än det må vara, och huru än det må uppfattas: såsom andligt eller som kroppsligt. Men är det nu så, att kraften är det väsentliga i allt, så är kraften också det ursprungliga, det eviga i allt. Och enär kraften ej är något materiellt, utan något immateriellt, så följer däraf, att det immateriella, det andliga är grunden till allt, som vi förnimma, att hela den värld, som vi se utbredd för oss, är en värld af andliga väsen och ingenting annat.

Leibniz är den förste af den nyare tidens filosofer, som klart uttalat denne djärfve tanke, och den förste, som bjudit till att förklara den kroppsliga världen ur denna princip.

Leibniz frågar därefter: gifves det mer än *en* kraft? Denna fråga är af största vikt, ty gåfves det blott en enda kraft, så gåfves det blott ett enda väsen, nämligen det väsen, som vore den kraften, och allt annat utom detta enda väsen skulle då vara något kraftlöst, vanmäktigt och oväsentligt. Spinoza skulle då ha rätt, när han antager, att allt som finnes är en enda substans, nämligen Gud, och att de enskilda varelserna, såsom människorna, djuren, växterna endast äro uppkommande och försvinnande verkningar af denna enda urkraft, Gud, ur hvars sköte allt uppkommer och i hvars sköte allt återgår. Funnes blott en enda självverksam kraft, då skulle alla andra varelser, såsom ock Spinoza antog, icke vara fria självverksamma väsen; människan skulle då vara ofri, således äfven oansvarig för sina gärningar, och om hon ändå inbillade sig vara fri, så hvilade den inbillningen endast därpå, att hon vet att hon *vill*, men icke vet hvad som bestämmer hennes vilja. Men Spinoza har icke rätt, säger Leibniz. Egendomlig verksamhet röjer sig i alla ting. De mänskliga andarne tänka af egen tankeförmåga och äro icke endast öfvergående yttringar af den gudomliga tankekraften. Kropparne röra sig och äro fördenskull mer än endast motståndslösa, overksamma massor. Det gifves således ej blott *en* substans, *ett* ursprungligt kraftväsen, utan oräkneliga sådana. Hvarje

sådant enskildt väsen har sin bestämda egendomlighet, *sin* individualitet, och yttrar denna sin egendomlighet i det sätt hvarpå det verkar eller hvarpå det yppar sin kraft. Men självverksamhet kan icke tänkas, utan att den, som är självverksam, är delaktig af *lif* i någon form. I alla dessa enskilda väsen, hvaraf världen består, ligger fördenskull en oförstörbar lifskraft, en oförgänglig kraft till självständig tillvaro. Men lif i någon viss form är ingenting annat än medvetande i en viss form. Häraf följer åter, att alla dessa väsen, hvaraf världen består, äga ett dunklare eller klarare medvetande, en dunklare eller klarare förnimmelseförmåga. Det finnes i hela världen ingenting liflöst, äfven om det skulle förekomma oss så. Allt är ande, allt är i högre eller lägre grad lif och förnimmelse. Hela universum är så att säga uppbyggdt af själsväsen. Dessa oförgängliga, enkla lefvande väsen kallar Leibniz *monader*, efter ett grekiskt ord: *monas*, som betyder enhet eller det som är *ett*.

Leibniz kunde hafva kallat dem atomer, ty hans monader äro i självva verket atomer i den mening, som Lotze och flere andra naturfilosofer i våra dagar nyttja detta ord; men Leibniz ville icke nyttja ordet atom, emedan man härmed vanligen menar en mycket liten materiell kropp. Han kunde äfven ha kallat dem punkter och gör det äfven vid flere tillfällen; men han föredrager benämningen monad såsom icke innebärande någon tvetydighet.

Häraf följer nu, att materien ej är annat än ett skenbegrepp. Att vi öfver hufvud komma till den

falska föreställningen, att världen är uppbyggd af materie har tvenne skäl: dels det, att alla monader, alla väsen med undantag af ett enda, nämligen Gud, äro mer eller mindre, men alltid i en viss grad ofullkomligt förnimmande väsen. Endast Gud är fullkomligt förnimmande och rent aktiv, rent självverksam. Alla de andra hafva i sin medvetenhet något dunkelt och begränsadt och på samma gång något, hvarigenom monaden motsätter sig allt, som kunde störa hans egendomlighet, intränga på hans andliga område, och gör motstånd mot allt, som kunde upphäfva hans individualitet. Denna monadens motståndskraft företer sig för oss som en kroppslig kraft, som det, hvilket fysiken kallar ogenomtränglighet. Men enär monaden såsom ett andligt väsen är alldeles otillgänglig för vår syn eller känsel eller öfriga sinnen, skulle vi dock om denna hans motståndskraft eller ogenomtränglighet förnimma ingenting, om icke förhållandet vore det, att monaderna sammanträda till komplexer, hvilka bilda för vårt öga och våra känselnerver kroppsliga massor. Alla kroppar äro monadkomplexer, förbindelser af många enkla lefvande väsen. I de organiska kropparne intager en af monaderna en central och härskande ställning, och de öfriga monaderna förhålla sig då till honom som kroppen till själen. Dessa tjänande monader komma och gå, inträda och utträda ur sin tjänst, medan den härskande monaden förblifver i den lembyggnad, som uttrycker hans väsen.

Leibniz antager emellertid, att ingen monad kan inverka på den andre. Alla sina förnimmelser fram-

bringar monaden ur sig själf. Monaden har, såsom Leibniz liknelsevis säger, inga fönster; ingenting utträder ur honom, och ingenting ingår i honom. Men ehuru alla förnimmelser, äfven de, som vi kalla förnimmelser af den yttre världen, sålunda upprinna ur själens eget djup, så följer däraf icke, att de äro hjärnspöken utan verklighet. Dessa förnimmelser uppkomma nämligen i enlighet med lagar, gifna för hela universum. Ehuru hela vår värld af syn-, hörsel- och känselförnimmelser, af begär, föreställningar, begrepp och omdömen framkväller ur monadens eller själens egen kraftkälla, så står dock hvarje monads inre värld i ett evigt och fullständigt sammanhang med alla andra monader, i en fullständig harmoni, som aldrig rubbas, och som tryggar mot att den tydliga sinnesförnimmelsen, den klara uppfattningen af något skulle vara något overkligt och skenbart. Alla monader bilda ett system, och ingen monad kan utträda ur detta system. Emedan monaden är själfmedvetande, måste han föreställa sig sig själf, sin egen individualitet, men att föreställa sig sin egen individualitet, utan att dock föreställa sig sin olikhet med de andra monadernas individualiteter, är lika omöjligt som att föreställa sig ljus, utan att kunna föreställa sig mörker, eller att föreställa sig toner, utan att kunna föreställa sig tystnad. I föreställningen om sin egen individualitet innesluter fördenskull monaden mer eller mindre klart eller dunkelt föreställningen om alla de andras. Kalla vi nu sammanfattningen af alla dessa monader för världen, så omsluter således hvarje monad, hvarje enskildt vä-

sen hela världen i sitt medvetande. Hvarje monad är således likasom en spegel, som i sig upptager bilden af hela världen. Hvarje monad är likasom en liten värld, en mikrokosmos, ett koncentreradt universum.

Hvad Leibniz här påstår, påstår, om än i något annan mening, hvarje logiker och hvarje naturforskare. Ingen kan fullständigt förklara ett halmstrå till dess uppkomst, sammansättning, lif och afblomstring, utan att känna det oorganiska och organiska lifvets alla lagar, utan att känna sambandet mellan det organiska lifvets alla former, sådana de varit i alla förflutna tider, sådana de äro och sådana de komma att gestalta sig; han kan ej förklara det, utan att äfven känna hvad denna organiska utveckling är för Gud. En sådan omfattande och i allo klar kunskap tillkommer dock endast Gud själf. Den italienske tänkaren Vanini blef bränd å bål som kättare, emedan han hade denna insikt om all tings sammanhang och yttrade, att den fullständiga kännedomen af ett halmstrå innebure äfven kännedom om Guds väsen. Detta förekom hädiskt; men hade han uttryckt sig i andra ordalag och sagt, att Guds allmakt uppenbarar sig i halmstrået så väl som i världsalltet, skulle — såsom en författare anmärker — detta utan tvifvel gillats af hans motståndare och erkänts som en from tanke.

Ehuru hvarje monad sålunda är en spegel af universum, är dock spegeln af olika klarhet hos dem alla. De monader, som utgöra den oorganiska naturen, hafva endast föreställningar, som upphäfva

hvarandra såsom hos människan i den drömlösa sömnen. Högre stå den organiska världens monader; den lägre djurvärlden består af drömmande monader; hos de högre djuren inställa sig lifligare förnimmelser och minne; hos människan tankeförmågan.

Men om nu alla monader, alla själar äro ursprungliga och oförgängliga, huru då förklara den dagliga företeelsen, att de lefvande varelserna uppkomma och försvinna, att de födas och dö? Och om själen funnits före den jordiska födelsen, hvari har då hennes ursprungliga tillstånd bestått? Och om det är sant, att den begränsning hos monaden, som gör att han likasom afstänger sig från alla de öfriga och öfvar motståndskraft mot intrång på hans område — om det är sant, att det är denna egenskap hos honom, som gör att han förekommer oss äfven som något materiellt eller icke-andligt, så måste ju denna hans egenskap tillhöra hans väsen och städse ha funnits hos honom, och själen skulle ju då städse och äfven före sin födelse förekomma såsom något äfven materiellt eller föreställas i en materiell form. Leibniz nekar icke till denna konsekvens af hans lära, utan säger tvärt om, att själen före människans födelse till jorden just existerar i form af anlag till att framträda såsom en kroppslig människa. Naturens organiska kroppar framgå aldrig ur ett kaos eller ur förruttnelse, såsom man fordom inbillade sig, utan alltid ur frön, hvilka till anlagen innehålla allt hvad individen kan utveckla sig till, och hvilka i själfva verket äro lefvande väsen, som genom aflelsen sättas i stånd till en stor formförvandling, sät-

tas i stånd att inträda i en högre klass af varelser. De själar, som en dag skola blifva människosjälar, existera dess förinnan och hafva existerat i sina föräldrar och deras föräldrar och så allt vidare upp till de första människorna, hvilka så att säga burit hela sitt släkte inom sig, och så allt vidare i organiska former, som föregingo människans uppträdande på jorden, och dess förinnan i atomkomplexer, om hvilkas beskaffenhet vi intet veta. Allt individuellt lif är utveckling af inneboende anlag, och all utveckling åtföljes af en formförvandling. Själen vandrar icke som ett immateriellt väsen öfver från en kropp och i en annan, hvilken likasom skulle göras färdig af naturkrafter åt henne, utan hon förvandlar i enlighet med universums lagar sin egen kropp och förblir under alla förvandlingar ett och samma individ. Hvarje monad är lif, allt lif är utveckling, all utveckling är formförändring. Kroppen är inbegripen i en ständig förändring; han liknar, säger Leibniz, Theseus' skepp, som athenarne ständigt reparerade, så att icke ett trästycke eller en spik af det gamla skeppet var kvar. Kropparne likna floden, hvars vatten oupphörligt strömmar bort och ersättes af annat, medan flodbädden endast långsamt förändrar sig.

Hvarje bestämd gestalt eller lifsform rör sig mellan vissa gränser. Det moment, då monaden inträder inom gränsen för en af dessa lifsformer, kalla vi födelse; det moment, då denna form försvinner, kalla vi död. Det som vi kalla död, består däruti, att individen aflägger sin förhandenvarande gestalt och bildar en ny. Så äro, enligt Leibniz, födelse

och död endast formförändringar uti individens eviga lif, och emedan med hvarje ny form en gammal försvinner, så är födelsen på samma gång död och döden på samma gång födelse. Ett individs födelse liknar puppan, som förvandlas till fjäril; döden liknar fjäriln som förpuppar sig. I ordets stränga mening finnes hvarken någon fullständig födelse eller fullständig död. Och emedan det icke gifves någon första födelse, ingen fullständigt ny framalstring af individen, så gifves ej heller någon sista upplösning, någon fullständig död i ordets stränga mening. Leibniz anmärker, att han med glädje återfunnit denna sanning uttalad i ett gammalt verk, som tillskrifves den store grekiske läkaren Hippokrates, och hvari säges, att djuren hvarken födas eller dö, och att de väsen, om hvilka man menar att de uppkomma och förgå, endast förete sig och försvinna. De gamle grekerna, tillägger han, voro grundligare än man tror.

Kuno Fischer, en af dem, som skrifvit öfver Leibniz' filosofi, anmärker, att skillnaden mellan det vanliga odödlighetsbegreppet och det af Leibniz framställda är den, att det vanliga begreppet antager, att individen är odödlig, *ehuru* han dör; medan monadläran förklarar att individen är odödlig, emedan han *icke* dör. I det vanliga föreställningssättet göres odödligheten till ett företräde, ett privilegium för människan, medan Leibniz förklarar alla monader, alla väsen i universum för oförgängliga; däruti likna de människan, ehuru denna tillika som ett moraliskt väsen har en moralisk odödlighet.

Så långt Leibniz. I framställningen af grund-

dragen utaf hans filosofiska system har jag äfven kommit in på odödlighetsproblemet. Först något längre fram och sedan jag redogjort för andra former af den idealistiska filosofien, kan jag åter upptaga detta ämne till utförligare behandling.

12.

I mitt föregående föredrag lämnade jag en kort redogörelse för Leibniz' filosofi, hvars grundtanke är, att allt är andligt, att universum utgöres af idel oförgängliga lefvande väsen med olika grader af förnimmelse och självmedvetande. Vi kommo då äfven in på frågan om Leibniz' uppfattning af människosjälens tillvaro, och vi funno då, att han äfven från den ståndpunkt, att tiden och rummet skulle vara något absolut verkligt, tillskrifver människosjälen, likasom alla andra monader, en tillvaro, som icke börjar med den jordiska födelsen, lika litet som hon slutar med den lekamliga döden. Han tänkte sig människosläktet såsom utvecklande sig i oändligt många grenar ur ett enda lifsfrö, hvilket i sig inneslutit lifsfröna till alla människor, som lefvat och komma att lefva. Alla på hvarandra följande släkten och hvarje enskild inom dessa släkten hafva lefvat fröets slumrande, på det medvetna lifvets morgon väntande tillvaro inom våra första föräldrar. Till stöd för denna sin åsikt åberopade sig Leibniz äfven på sin tids naturvetenskap, hvilken hade kom-

mit till det resultat, att ingen lefvande individ kan uppstå ur det liflösa, och att huru långt tillbaka man fortföljer efterforskningen efter en individs upphof, kommer man aldrig till en punkt, om hvilken man kan säga: här har hans lif börjat, här har fröet till hans existens utvecklat sig ur förut spridda elementer.

Men denna Leibniz' åsikt leder till nya frågor. Det fanns en tid, då människosläktet ännu icke uppträdt på vår planet; det fanns en tid, då icke ens något organiskt lif kunde utveckla sig på vår jord. Det fanns måhända en tid, då vårt klot ännu icke var till. Hvar fanns då detta människosläktets alla människor omfattande moderfrö, hvarom Leibniz talat?

Denna fråga har både en naturvetenskaplig och en filosofisk sida. Det slutgiltiga svaret kan endast filosofien gifva; men detta låter sig aldra bäst visa därigenom, att vi taga de i våra dagar rådande naturvetenskapliga föreställningarna om den fysiska världens uppkomst och framtid i betraktande.

Likasom de olika mytologierna och religionerna, så har också naturvetenskapen uppställt en skapelsehistoria eller kosmogoni. De kosmogonier, som möta oss i de olika folkens religioner, hos nordboarne så väl som hellenerna, hos Afrikas infödingar så väl som hos assyrierna och hinduerna, hafva alla det gemensamt, att de äro framfödda af inbillningskraften och aningen. Naturforskningens skapelsehistoria åter stöder sig till någon del på fakta och i öfrigt på hypoteser med vetenskapligt underlag.

Själfva möjligheten till den lära om världens uppkomst, som nu är rådande, gafs genom Kopernikus' upptäckt, att jorden likasom de öfriga planeterna rör sig kring solen. Efter Kopernikus kom Kepler, som lyckades finna vissa lagar, i enlighet med hvilka planeterna röra sig kring sin lysande och värmande centralkropp; efter Kepler åter kom Newton, som i den allmänna tyngdkraften fann den gemensamma källan till dessa lagar, och efter Newton kommo den tyske filosofen Immanuel Kant och den store franske matematikern Laplace, hvilka visade, att samma tyngdkraft, som nu föreskrifver planeterna deras lopp, har varit i stånd att bilda hela vårt planetsystem af en i världsrymden utbredd gles materie, som efter hand förtätats och under förtätningen råkat i kretsande rörelse. Hela vårt solsystem har enligt Kants och Laplaces hypotes varit ett ofantligt klot, bestående af en gasformig lysande materie, som utsträckt sina gränser lika långt som hela vårt nuvarande planetsystem. Genom materiens ursprungliga krafter, attraktions- och repulsionskraften, bildade sig i detta gasklot en centralkropp, vår nuvarande sol, och ett antal kring henne kretsande planeter.

Hypotesen stöder sig därpå, att samtliga planeterna och flertalet af deras drabanter röra sig i en och samma riktning, nämligen från väster till öster, kring solen och kring sina egna axlar, och att solkroppen själf vrider sig åt samma håll kring sin axel, samt att alla planeterna befinna sig nästan i ett och samma plan, hvilket sammanfaller med solens ekvator. Att denna likhet i samtliga vårt sol-

systems rotationsrörelser måste hafva en gemensam orsak synes i högsta mån sannolikt, så sannolikt, att man enligt Laplaces uträkning kan våga 4 billioner mot 1, att denna samstämmighet ej är en slump. Efter Laplaces tid har man emellertid upptäckt, att planeten Uranus' månar röra sig i en motsatt riktning till planetsystemets alla öfriga rörelser, nämligen från öster till väster, och detta utgör ett betänkligt inkast mot den nämda hypotesen, dock icke betänkligare än att naturforskningen fortfarande hyllar Kants och Laplaces snillrike tanke i det hopp, att det funna undantaget dock skall kunna låta förklara sig.

Teorien, att solsystemet ursprungligen bestått af ett planetariskt gasformigt töcken, som efter hand förtätat sig, har bland annat äfven den stora fördelen, att hon låter underkasta sig beräkningar. Så har man uträknat, att vid vårt solsystems öfvergång från den ofantligt ringa täthet, som det hade, när det var en roterande dunstmassa, till den täthet, som det nu har, har förbrukats så mycken värme, som skulle uppkomma, om en kolmassa, 3,500 gånger större än hela massan af vårt planetsystem, uppbrändes. Största delen af denna värmemängd måste hafva spridt sig i den oändliga världsrymden, innan vårt solsystem kunde få sitt nuvarande utseende. Man har vidare uträknat, att det mekaniska kraftförråd, som vårt solsystem i sina rörelser nu utvecklar, är endast $^{1}/_{454}$ af dess ursprungliga förråd på mekanisk kraft, samt att om en stöt plötsligt hämmade jordklotet i dess rörelse kring solen, skulle denna stöt

utveckla lika mycket värme som om 14 klot af rent kol, hvartdera lika stort som jorden, uppbrändes, och att jorden i händelse af en sådan stöt skulle förbrinna och till största delen förvandlas i gaser.

Men denna ursprungliga töckenmassa åter, af hvilken vårt solsystem bildats, hvarifrån skulle hon i sin ordning hafva kommit? I ordets strängaste mening ursprunglig kan ju denna töckenmassa, detta gasklot, icke hafva varit, ty hon skulle då bestått sedan oändliga tider, och den förtätning, som massan undergått, skulle då också sedan oändliga tider ha nått sin yttersta gräns. Vi sade nyss, att om jorden plötsligt hämmades i sitt lopp, skulle en sådan värme därigenom uppstå, att hon upplöstes till en gasmassa. Häri ligger ock en förklaring af uppkomsten af det töckenklot, som en gång utgjorde vårt planetsystem. Det kan hafva uppkommit genom sammanstötningen af fasta kroppar, som kringsväfvat i världsrymden som redan kallnade och liflösa lämningar af ett eller flere föregående solsystem. Sålunda kan *ett* slocknadt solsystem gifva upphof åt ett annat och själf vara uppkommet ur andra slocknade solsystem, och så vidare genom oändliga tider. Planeterna, solsystemen, fixstjärnsystemen äro, likasom de organismer, hvilka lefva på deras ytor, förgängliga, om än dessa förra hafva en ofantligt längre tillvaro; i tidens sköte förlorar sig allt som uppkommit i tidens sköte. Den sats, att allt under solen är förgängligt, kan utvidgas till den sats, att solarna själfva äro förgängliga.

Förtätningshypotesen har vunnit stöd genom den af Kirchhoff, Bunsen och Ångström uppfunna spek-

tralanalysen, som visar oss, att samma kemiska ämnen, af hvilka vår jord består, finnas i hela solsystemet och till en del äfven i fixstjärnevärldarna. Spektralanalysen har öfvertygat oss därom, att de stjärntöcken, som teleskopet upptäckt i världsrymden utanför gränserna af det fixstjärnsystem, som vår sol med sina planeter tillhör, att dessa lysande töckenfläckar icke alla utgöras af aflägsna stjärnskaror, såsom man förr vanligen antog, utan äro verkliga töckenmassor, hvilka sålunda kunna gifva oss en bild af vårt solsystem i dess älsta skick.

För att nu återgå till vår egen planet, så har således denna enligt Kants och Laplaces teori varit en glödande droppe, som i likhet med sina föregångare Neptunus, Uranus, Saturnus, Jupiter och Mars utlöst sig från solens ekvatorialgördel eller från den ring, som centrifugalkraften kan hafva bildat omkring solekvatorn. Samtliga jordens numera fasta kroppar, såsom stenarter och metaller, voro då i smältande eller gasformigt tillstånd. Hvad som nu är hafvet sväfvade då som heta vattenångor öfver den glödande jordytan. Från jordklotets starkt utsvällda ekvatorialbälte löste sig en ring, hvars atomer under tidernas lopp hopade sig till det klot, som nu är vår planets måne, och om hvilken de fleste, dock icke alla, astronomer i våra dagar antaga, att han redan lefvat ut sitt planetariska lif, att han är en ofantlig kyrkogård, hvars utbrända vulkaner kasta i solskenet sina skarpa skuggor öfver ängder, där dödstystnad råder, emedan ingen luft kan fortplanta ett ljud från de instörtande bergväggarna, och emedan

ingen organism kan lefva och förnimma där. Månen är, säga naturforskarne, en hotande varsel om det öde, som en gång skall drabba hans moder, jorden. Denna är stadd i ett fortgående afkylningsförlopp. Genom värmeutstrålningen från hennes yta började denna efter hand att kallna och förete ett fast skal. När luftkretsens värme sjunkit under 80° Réaumur, förtätade sig det hölje af vattenångor, som dit intills omgifvit planeten, och slog ned på jorden. Hafven bildade sig; vattnet strömmade in i remnorna och fördjupningarna af den stelnade och mångenstädes spruckna jordskorpan, kom där i beröring med lägre, ännu glödande jordlager, förvandlade sig då på nytt i ånga och sprängde eller häfde jordlagren på mångfaldiga sätt. Under loppet af ofantliga tidrymder har hafvet sedan fortsatt ett långsammare och tystare arbete, som ännu fortgår, genom hvilket de i vattnet upplösta slamartade ämnena afsätta sig lagervis på oceanens botten.

Innan vattnet nedstörtade på jorden, kan intet organiskt lif hafva funnits där. Hvarifrån kommo de urtidens örter, som uppspirade ur de vittrade klipporna eller ur hafvets grund och då förefunno villkoren för sin uppväxt i vattnet, värmen, ljuset, kolsyran och hvarjehanda i vattnet lösta stofförbindelser? Hvarifrån kom därefter det djuriska lif, som efter hand uppenbarade sig i vattnen och i de yppiga urskogarne och tog de mekaniska och kemiska krafterna i en högre makts tjänst? Och hvarifrån kom den första människan?

Det är en ofantlig divina comedia, hvars under-

bara storhet icke minskas, utan ökas däraf, att allt detta, alla dessa förvandlingar, alla dessa former från naturvetenskaplig ståndpunkt äro i grunden ingenting annat än krafter och kraftförvandlingar. Vårt solsystem, likasom hela universum, utgöres af ett visst mått latenta och verksamma krafter, ett mått, som hvarken ökas eller minskas, huru än deras former skifta. Allt, som sker i den kroppsliga världen, är endast omgestaltningar inom detta kraftförråd. Mekanisk stöt och rifning, kemiska arbetsprocesser öfvergå till värmekraft; värmekraft åter i rörelsekraft. Genom dessa krafters samspel var det som de döda lemmarne af kallnade solsystem sammanstötte och förvandlades i en gasmassa. Ur denna gasmassa har ett nytt solsystem utbildat sig och på en af dess planeters yta utvecklar sig vidare medelst dessa krafters ingripande i hvarandra ett organiskt lif ända upp till människan, för hvars sinnesorganer den sålunda tillkomna världen strålar i härliga färger och former, hvars förstånd söker utforska gåtorna omkring sig och söker göra sig naturkrafterna underdåniga, hvars sedliga natur skapar en annan värld i denna, en värld af känslor, plikter och etiska uppgifter, och hvars religiösa natur tänder på planetens yta altaren och bygger tempel och frågar, tviflar, tror och längtar efter något väsentligt bakom dessa krafternas spel, frågar, tror och längtar efter en Gud. Och hvem vet, om icke denna längtan, om än i andra former, genomtränger hela skapelsen, om icke på de otaliga planeterna i den oändliga världsrymden samma längtan till Gud röjes, samma rop höjes

efter en himmelsk fader. Däruti har då naturkrafternas spel ytterst resulterat: i de ur dessa krafters samverkan framgångna varelsernas fordran på ett högsta väsen, på en högsta kärlek, som tillförsäkrat dem en annan lott än den att uppkomma, lefva ett kort lif, blandadt af sorg och glädje, och så försvinna.

Ligger det en gudomlig skaparplan under det hela, eller är allt ett blindt spel af blinda makter? På denna fråga kan naturvetenskapen ingenting svara, ty frågan hör icke till hans område, utan till filosofiens. Allt hvad naturvetenskapen förbehåller sig och har rätt att förbehålla sig är, att gudomliga afsikter och ändamål ej må indragas som förklaringsgrunder för sammanhanget mellan kroppsliga fenomen, hvilket i forna tider skett till största skada och begreppsförvirring. Världen *kan* vara en skaparplan, som förverkligar sig, och allt *kan* hafva ett gudomligt ändamål, utan att fördenskull denna plan eller detta ändamål kan tagas med i beräkningen vid naturvetenskapliga undersökningar, lika litet som man vid förklaringen af de enskilda delarnas förhållande och verksamhet i ett af människan uppfunnet maskineri har att bruka afsikten därmed som förklaringsgrund för vattnets stigande i pumpverket eller för ångans tryck på ångkittelns väggar. Först när det gäller att förklara ett sådant maskineri som ett helt har planen och afsikten därmed en betydelse, och då den aldra största. Till denna fråga skola vi sedan återkomma.

Huru har nu naturvetenskapen på sitt sätt sökt

förklara organismernas uppkomst på jorden. Ha de uppkommit ur det oorganiska eller hvad vi vanligen kalla materien? Forntidens tänkare, såsom Aristoteles, ansågo detta möjligt; medeltidens tänkare, från Augustinus ända till van Helmont likaledes; den nyare tidens forskare däremot voro länge enige om att utan frö eller ägg låter sig ingen lefvande varelse frambringa, och detta var den rådande meningen ända till år 1852, då den bekante materialisten C. Vogt i sitt arbete »Bilder ur djurlifvet» ådagalade, att alla de experiment, på hvilka Schwann och andra naturforskare byggt sin åsikt, att infusorier ej kunna uppkomma utan genom andra infusorier, voro otillräckliga för att bevisa det. Sedan dess har striden upplågat mycket häftigt, synnerligast i Frankrike och Tyskland. Men äfven de noggrannaste experiment, som en Pasteur, Plouchet, Bastian och Pflüger gjort för att afgöra spörsmålet, om infusorier kunna uppkomma utan andra infusorier, hafva icke ledt till något säkert utslag, ehuru de fört till andra intressanta iakttagelser i afseende på villkoren för djuriskt lif. Frågan är således ännu öppen. Hade filosofien något här att säga, skulle hon visserligen förneka, att organiskt lif kan uppkomma ur materien, förutsatt att vi uppfatta materien så som Descartes eller som materialisterna göra; men är materien ingenting annat än kraftväsen, och äro dessa kraftväsen, dessa monader, som Leibniz kallade dem, lefvande och förnimmande väsen, sträfvande till utveckling genom organisk förening med andra monader, då får frågan ett helt annat utseende, då är gränsen mellan det

oorganiska och det organiska icke så skarp som man i nyare tider velat draga henne, och då kan man med visshet säga, att organismer uppstå ur det oorganiska, när helst de villkor, som möjliggöra det, förefinnas, och naturvetenskapen har då att undersöka hvilka dessa villkor äro. Att dessa villkor i vår planets nuvarande utvecklingsskede icke förefinnas så som de gjorde det, när den första organismen där uppstod, är ganska antagligt. Det vore ett öfverflödsverk i naturens hushållning, om väsen, som nu uppkomma genom fortplantning, tillika skulle uppkomma på annat sätt.

Emellertid tro sig en del framstående naturforskare hafva funnit en städse fortfarande källa för organismers uppkomst på vår planet. På hafsbottnen har man upptäckt formlösa och, så långt våra iakttagelsemedel räcka, strukturlösa klumpar af ett organiskt urslem eller protoplasma, hvilka föda och fortplanta sig utan bestämda organer. Särskildt fäster man sig vid en särskild art af dessa lefvande slemväsen, den s. k. Bathybius Hæckelii, som engelsmannen Huxley upptäckt på djup af mellan 12,000 och 24,000 fot. Den tyske zoologen Ernst Häckel, efter hvilken Huxley uppkallat arten, antager för möjligt, att denne Bathybius kan uppstå ur oorganiska ämnen och vara källan till alla öfriga organismer.

Under sitt rättmätiga letande efter ett naturligt orsakssammanhang mellan naturens företeelser har naturforskningen kommit på ännu en hypotes till förklaring af organismernas uppkomst på vår jord. Hypotesen, uppställd af den utmärkte engelske fysikern

William Thomson, utgår därpå, att det organiska lifvet kan fortplanta sig från världsklot till världsklot, likasom vi veta, att frön af växter kunna föras af hafvet och luften till de mest aflägsna ur hafvet uppståndna öar och pryda deras nakna stränder med växtlighet. Detta kan tillgå på sätt, som vi ännu icke känna, men *ett* af medeln, som åstadkomma organiskt lifs förflyttning från ett världsklot till ett annat, kunna vara de på planeterna nedfallande meteoriterna. Thomson, som antager, att meteorstenarne äro spillror af undergångna planeter, håller för sannolikt, att de i sitt inre kunna gömma otaliga frön till organiskt lif. Spår af sådant vill man också hafva upptäckt hos dem. Vid inträdet i vår luftkrets råka visserligen meteorerna i glödande tillstånd; men detta sträckér sig hos de större blott till de yttre lagren; i meteorens inre kunna dessa lifsfrön hafva en säker gömma, och bland de oräkneliga meteorer, som slagit ned på vår jord under loppet af millioner år, kräfves det blott, att en enda kunnat föra till jorden ett frö, som där förefunnit villkor för sitt lif, för att få utgångspunkten för det organiska lifvets uppkomst här.

Mot denna hypotes anmärker astronomen Zöllner, att hon icke förklarar det organiska lifvets uppkomst öfver hufvud, utan endast tillbakaskjuter det spörsmålet. Men denna invändning gillas ej af andra, såsom af Helmholtz och Albert Lange. De anse, att naturvetenskapen redan vunnit åtskilligt med detta tillbakaskjutande, när man därigenom fått en förklaring, huru det är möjligt, att en planet, som ursprungligen varit utan växtlighet, kan få en sådan. Den världskropp, af hvilken han fått det, kan i sin ordning ha fått det organiska lifvet från en tredje och så vidare i oändlighet; med andra ord: man är härigenom i stånd att antaga, att det organiska lifvet har från eviga tider i alla på hvarandra följande stjärnsystem stått i ett oafbrutet orsakssammanhang. Frågan om det organiska lifvets uppkomst sammanfaller då med frågan om hela världsbyggnadens uppkomst. Och denna fråga sammanhänger då med den hvad *tiden* i verkligheten är, hvad *rummet* i verkligheten är, hvad slags giltighet oändlighetsbegreppet har, och astronomien och fysiken stå då plötsligt åter framför den idealistiska filosofiens stora problem, där redan länge fysiologien stått och ej stått overksam, ty fysiologien, den vetenskap, som sysselsätter sig med lifvet i organismerna, har själf redan kommit till det utslag, att hela den värld, hvarmed vi här syssla, är en värld, som människan åt sig själf uppbyggt af sina förnimmelser och begrepp, och att tid och rum äro former för hennes åskådningssätt, hvilka formers absoluta verklighet naturforskningen gör rättast i att lämna därhän.

Klart är emellertid, att antaga vi tid och rum för något absolut verkligt, då nödgar oss logiken att icke sätta godtyckliga gränser för hvarken rummet eller tiden, utan vi måste då antaga dem vara oändliga, och då följer världsbyggnadens oändlighet både i afseende på utsträckning i rummet och utsträckning i tiden som en gifven slutsats häraf. Världsbyggnadens oändlighet, men på samma gång förän-

derligheten och förgängligheten af alla ting, alla kraftkomplexer inom denna världsbyggnad från fixstjärnsystemen till det stoftgrand, som vi kalla jorden, och från detta stoftgrand till hvarje ting på dess yta. Då finnes intet annat oförgängligt än det mått af krafter, som världsbyggnaden omfattar, och de lagar, som dessa krafter förete i sina verkningar.

Sedan vi nu sett, huru naturvetenskapen söker förklara den fysiska världens uppkomst, så låt oss äfven kasta en blick på det öde han förutsäger för vår bostad jorden. Redan Immanuel Kant framhöll, att planeternas rörelsehastighet efter hand måste minskas och alla slutligen störta ned i solen. Genom den oerhörda hetta, som detta sammanstörtande åstadkomme, skulle hela massan upplösas i en gaskropp, och det kosmogoniska utvecklingsförlopp, som vi omtalat, börja på nytt enligt oföränderliga lagar. Naturen liknar då fågeln Fenix, om hvilken sagan mäler, att han tid efter annan uppbrände sig själf, för att förnyad uppstå ur askan.

Enligt en räkning af Laplace trodde man förr, att jordens rotationstid kring sin axel under mer än 2,000 år icke ändrat sig med $^1/_{300}$ af en sekund. Detta kan synas litet; men efter 600,000 år gör det dock en sekund; och efter några få billioner år skulle förhållandet mellan dag och natt på vår jord vara alldeles olika med nu, och det skulle icke dröja länge, innan jordens rörelse kring sin axel upphört. En af orsakerna till rotationshastighetens minskning vill fysiken hafva upptäckt i ebb- och flodfenomenet,

som oändligt långsamt, men dock med säkerhet minskar planetens förråd på mekanisk kraft.

Fullkomligt tvingande är emellertid den slutsats, att solens värme ej kan räcka evigt, äfven om den skulle underhållas genom nedstörtande meteoriter. Solen drager sig tillsammans och förminskar sitt omfång, och därigenom omsättes mekanisk kraft i värme. Men att äfven denna värmekälla måste försina följer af sig själf, ehuru ofantliga tidrymder antagligen skola försvinna, innan så skett.

Men om vår sol således slocknar och vårt planetsystem är dömdt till undergång, så skall dock lifvet fortfara i andra delar af världsrymden. Dock — äfven denna sats har nyligen betviflats, och det finnes fysici, t. ex. William Thomson och Clausius, som af den nu rådande värmeteorien dragit den slutsats, att *alla* stjärnor skola slockna och allt lif i hela universum upphöra. Fransmannen Carnot har uppställt och bevisat följande teorem: »blott då, när värme öfvergår från varmare till kallare kroppar, blott då, och i alla fall endast delvis, kan värme förvandlas till mekaniskt arbete». Häraf har William Thomson dragit följande slutsats: »enär mekaniskt arbete förvandlas i värme, som utstrålar i världsrymden och mer och mer utjämnar värmefördelningens olikhet, så närmar sig världsförloppet ett tillstånd af fullständigt stillastående, i hvilket samtliga mekaniska, elektriska, kemiska och organiska förlopp hafva nått sitt slut». Återstode då den öfverallt jämnvarma världsrymden, den öde utbrända stommen af universum. Mot denna förhastade slutsats har

dock den mekaniska värmeteoriens egen grundläggare, Mayer, äfvensom Reuschle och flere andra uppträdt. Reuschle anmärker, att detta af Thomson förutspådda öde kan och måste drabba enskilda stjärnsystem, men omöjligen hela världsbyggnaden, just därför att denna är oändligt stor. Oändligt lång tid skulle kräfvas, innan det kommit därhän, och detta vill med andra ord säga, att det aldrig sker. Och tillläggas kan, att *om* denna fullständiga ände på lif och rörelse i universum någonsin vore möjlig, skulle han redan sedan oändliga tider inträdt, emedan världen sedan oändliga tider består.

Hvarje världskropp, anmärker en filosof, är ett frökorn, som redan vid sin uppkomst gömmer i sig en hel flora och fauna, såsom ekollonet gömmer eken, och hvilket när det uppväxt och utvecklat hvad det hyst inom sig skall förgå. Men förgår då tillika med vår jord det andliga kapital, som mänskligheten samlat, skall den ädlaste blomman af människosläktets sträfvan spårlöst tillintetgöras i och med den åt undergång invigde planeten? Ja, hade materialismen rätt, så skulle det visserligen vara så, och vi finna nu, huru naturvetenskapen äfven på dessa vägar, som vi här gått, hänvisar till en annan tydning af världsproblemet än han själf är i stånd att gifva. Hela den tafla, som naturvetenskapen här konstruerat oss af världarnas uppkomst och förgängelse, är så att säga målad på en duk, hvars trådar utlöpa uti idel motsägelser. Taflan har dock sitt stora intresse: hon visar oss, huru man på naturvetenskapens nuvarande ståndpunkt måste tänka sig vår fenomenvärld — oändlig till tid och rum, emedan rummet och tiden själfva för oss äro fenomener af något annat oändligt, den sanna andliga oändligheten. Hon visar oss, huru vi på samma gång måste tänka oss alla komplexer af atomer eller monader i denna värld, från fixstjärnsystemen till vår jord, och från denna till dagsländan, såsom förgängliga, emedan dessa komplexer ej äro annat än fenomen för oss af samverkande väsen, stadda i en utvecklingsprocess, i hvilken den ena tillvarelseformen måste aflösa den andra. Att i denna utvecklingsprocess ingenting går förloradt, därom kunna vi vara öfvertygade. Världen, sådan hon ter sig för naturforskningen, är icke världen själf, utan endast hennes utsida, som äger inom sig ett andligt och oförgängligt innehåll. Men äfven om vi fortfarande ställa oss så, att vi endast betrakta denna utsida af världen, det mekaniska världsförloppet, och antaga, såsom naturvetenskapen gör det, att detta är en af oförgängliga lagar reglerad samverkan mellan atomerna, så få vi dels icke glömma, att detta ordet lag, naturlag, icke är något, som så omedelbart förstås af sig själf, utan tål att tagas i närmare öfvervägande, dels äfven att atomerna eller de kraftcentra, med hvilka naturvetenskapen konstruerar sin värld, äro äfven ur naturvetenskaplig synpunkt något annat än källorna till *de* krafter, som vi känna såsom verksamma i det *nuvarande* naturförloppet. Hvarje atom svarar med den verkan, som motsvaras af de öfrigas inverkan på honom. Det att de mekaniska, elektriska och kemiska krafterna, så långt vi känna dem, skulle

genom värmens lika fördelning genom världsrymden råka i stillastående, säger då endast, att atomerna under ett sådant världstillstånd icke skulle utveckla just de kraftkvaliteter, som de nu förete i sina verkningar, men det säger icke, att atomerna skulle såsom kraftkällor vara försinade eller vara ur stånd att utgöra villkoret för uppkomsten af en annan fullkomligare världsbyggnad än den, som i sådant fall spelat ut sin roll.

Så länge naturvetenskapen är naturvetenskap, måste han betrakta världen som en stor mekanism; hans uppgift är att utröna, huru delarna i denna mekanism ingripa i hvarandra, huru krafterna i densamma samverka. Däri ligger naturforskningens styrka som exakt vetenskap; men däri ligger ock hans svaghet såsom världsåskådning. Naturforskaren är nödgad att ur sina förklaringar utesluta den viktigaste förklaringsgrunden: det i skapelsen sig uppenbarande sträfvandet till ett ändamål. Däraf kommer det sig, att mången, hvars studier omfatta endast de exakta vetenskaperna, men icke filosofien, kommer till följande falska slutsats: »enär jag vid betraktandet såväl af världen och planetsystemet som af människans muskler och nerver finner, att hvarje nästföljande tillstånd är en naturnödvändig verkan af ett föregående tillstånd, fördenskull råder en blind naturnödvändighet i allt som sker, och det finnes intet gudomligt ändamål med det hela». Slutsatsen är lika falsk, som om någon sade: »enär jag i ångmaskinen

finner, att hvarje dess rörelse beror af de enskilda maskindelarnas ingripande i hvarandra, och att dess sätt att verka naturnödvändigt beror af dessa delars beskaffenhet och samverkan, fördenskull finnes ingen plan och intet ändamål med denne maskin». Som världsåskådning är naturvetenskapen otillräcklig, emedan han från sin forskning utelämnar och måste utelämna just det väsentliga i universum, det andliga, det personliga, det absoluta förnuftet, Gud och hans lefvande idéer, af hvilka allt hvad vi med våra sinnen förnimma ej är annat än fenomen.

13.

Då jag i mitt näst föregående föredrag redogjorde för de åsikter, till hvilka naturvetenskapen kommit om vår jords och om hela den fysiska världens upphof, sågo vi för våra ögon upprullas en tafla af stjärnsystem, som uppkomma, utveckla sig till bebodda världsklot och fortlefva under en ständigt aftagande mekanisk kraftyttring, tills denna slutligen alldeles uppgått i en värme, som spridt sig i det oändliga världsrummet, hvarefter dessa världskroppar äro att betrakta som ett dödt, kallnadt stoft. Det är en sublim tafla, framställande världsbyggnaden lik ett Ygdrasil, lifsträdet i våra fäders mytologi, där bladen, som smycka kronan, äro solsystem, som ha sin knoppning, sitt sommarlif och slutligen äfven sin höst, under hvilken de efter hand affalla och försvinna. Naturvetenskapen lär oss med andra ord, att från hans synpunkt är förgängelsen en lag, som ej har undantag, en lott, som drabbar allt i det fysiska universum, världsklotet så väl som dagsländan och infusoriet. Taflan är sublim, men hon skulle också vara tröstlös, om vi icke hade att tänka oss

under allt detta en förnuftig plan, ett gudomligt ändamål, eller om vi icke bakom detta oändliga förlopp af födelse och undergång hade att tänka oss något andligt och varaktigt, hvari hvarje väsen har sitt trygga fäste, och som vore den sanna världen, af hvilken den skiftande och förgängliga värld, som vi se, vore blott ett fenomen.

Också är den frågan: gifves en förnuftig plan, ett gudomligt ändamål i skapelsen? en fråga, som i våra dagar, likasom i de förflutna, sysselsätter mången tänkare och gifvit anledning till många strider. Tvifvel på ett ändamål med lifvet, människans lif och naturens lif, hafva förefunnits i alla tider, och för att gripas af sådant tvifvel behöfver man icke gå så långt som till betraktelser öfver världsklotens uppkomst och undergång, utan blott kasta en blick på de företeelser, som dagligen omgifva oss. Det finnes människor i milliontal, hvilkas hela lif synes uppgå endast i kampen för jordisk tillvaro, för dagligt bröd; det finnes människor i hundratusental, som äro i det afseendet lyckligare lottade, men hvilkas lif, ehuru fritt från bekymren för det kroppsliga uppehället, synes i andligt afseende lika betydelselöst och än mer gagnlöst. Huru många förhoppningar brytas icke af sjukdom och död; huru många själar inträda ej i detta vårt jordelif för att lika hastigt lämna det, och detta, såsom det vill synas, alldeles ändamålslöst och utan att deras flyktiga framträdande här kunnat bära någon frukt för deras utveckling! Endast de få människor, som det är förunnadt att vinna en sammanfattande öfverblick

öfver mänsklighetens häfder, så långt de hit intills fortgått, se sig i stånd att där upptäcka något, som tyder på en gudomlig ledning af vårt släktes öden; men icke heller då underlåta tviflen att inställa sig. Det framåtskridande, som vi upptäcka uti folkens historia, kan vara en naturnödvändig följd af hopade erfarenheter, och det på detta sätt under gynnsamma förhållanden samlade kapitalet af bildning och humanitet kan under inträdande ogynnsammare omständigheter åter gå förloradt, och skall helt visst göra det, om icke förr, så då planeten åldras och då med den bortdöende solvärmen källan till allt lif och verksamhet på vårt klot försinar. Och ju mer människan tager i betraktande den omätliga fruktsamhet, hvarmed jorden sedan ofantliga tiderymder tillbaka alstrat ur sitt sköte lefvande varelser, som uppkomma och förgå; ju mer hon vid sina forskningar finner, att organiskt lif vimlar äfven där, hvarest man skulle tro, att alla villkor för sådant lif saknas, såsom t. ex. upp emot polerna och i de djupaste delarna af hafvet, dit ingen solstråle mäktar tränga, dess tveksammare känner hon sig rörande tillvarons värde, och hennes sinne öfverväldigas då ofta af den tro, att hon ej är någonting annat än *en* af dessa förgängliga företeelser, som en evig, på en gång skapande och förstörande urkraft syftelöst framalstrar och tillintetgör.

Denna tro har i vissa tider varit den förhärskande bland de bildade, och när helst hon varit det, såsom under det romerska kejsardömet, har hon tryckt en egendomlig prägel på tiden: en prägel af

likgiltighet för det praktiska lifvets högre frågor, en prägel af förtviflan eller dyster resignation eller vildt vällustlif, som vill njuta stunden, emedan vi snart skola dö, samt i förening härmed en dragning till det mystiska eller det vidskepliga, emedan människan dock aldrig kan lösgöra sig från känslan af det öfversinnligas tillvaro.

Under de sistförflutna århundradena hafva naturvetenskaperna varit stadda i den starkaste utveckling, och det låter sig icke neka, att de i sin ordning gifvit näring åt tviflen på ett ändamål med skapelsen. Orsaken härtill är mer än en: hon ligger dels däruti, att naturvetenskapen måste förklara allt på mekaniskt sätt och på det strängaste fasthålla vid att allt sker med lagbunden nödvändighet; dels äfven däruti, att en falsk nyttighetsåsikt och en utöfver sina gränser skridande metafysik gjort läran om ett ändamål dels löjlig, dels förhatlig för en del naturforskare. I afseende på den falska nyttighetsåsikten behöfver jag endast påminna därom, att denna utgår därpå, att allt, som finnes här i världen, är till för människans skull, men icke för sin egen, och att hon fördenskull inlåtit sig på en mängd alltid platta, ofta befängda försök att rättfärdiga, hvarför det eller det naturförloppet sker, hvarför den eller den insekten eller plantan existerar. Och då denna nyttighetsåsikt icke lyckats finna ens det ringaste sken af skäl för tillvaron af t. ex. en viss ört, så tröstar hon sig därmed, att den dag nog skall komma, när det visar sig, att äfven den örten kan duga i människans gryta eller i apoteket eller i färgerierna. Detta sätt

att se världen bibehåller sig ännu hos en del af de mindre bildade, men har alldeles upphört att gälla för en vetenskaplig åsikt. En gnista sanning innesluter hon dock, att nämligen det, som är till, är det ej endast för sin egen skull, utan ock står i en oändlig mängd relationer till andra ting.

Denna nyttighetsuppfattning skulle emellertid vara alldeles oskadlig, om hon icke vore så självfvisk och hänförde allt till att tjäna människans timliga lycka. Värre ställdt är det med den falska metafysik, som för att rädda tron på ett ändamål med skapelsen antager, att en gudomlig vilja eller öfver hufvud öfversinnliga faktorer ingripa i naturlagarnes mekanism och likasom stötvis länka dennas gång. En af de senaste yttringarna af denna falska metafysik föreligger oss i von Hartmanns filosofiska system, som låter en andlig faktor, hvad han kallar den omedvetna viljan i naturen, samverka med hvad han kallar de materiella krafterna och sålunda bildar en orsakskedja, i hvilken andliga krafter sammanlänkas med mekaniska. von Hartmanns föregångare, Artur Schopenhauer, gjorde sig skyldig till samma fel och det, kan man säga, i den gröfsta form, såsom t. ex. då han uttalade den åsikt, att det är naturens omedvetna vilja, således ett psykiskt begrepp eller en själsyttring, som gör, att himlakropparne, i trots af det förutsatta tomrummet emellan dem, kunna inverka attraherande på hvarandra. Ett sådant antagande är lika oförnuftigt, som om man antoge, att en platonsk idé eller en mänsklig själsyttring kunde spännas för ett bantåg och draga det, eller att en tanke

såsom en rent andlig faktor kan lyfta en järnstång. Det finnes otvifvelaktigt ett slags orsaksförhållande mellan det andliga och det s. k. materiella; men detta är af helt annat och innerligare slag. Det andliga och det materiella stå till hvarandra i förhållande af väsen och fenomen. För att förtydliga detta kan man använda en liknelse och säga, att de förhålla sig som föremålen *utanför* en spegel till föremålen *i* en spegel. Se vi föremålen *i* en spegel förändra sig, så hafva vi rätt att däraf sluta, att föremålen *utanför* honom förändra sig; men vi hafva ingen rätt att antaga, att ett föremål utanför spegeln träder in i spegelns ram och ställer sig som en verkande kraft eller en medlande länk mellan spegelbilderna. Men det är hvad Schopenhauer och von Hartmann här ha gjort.

Denna falska metafysik med sina ingrepp på den mekaniska naturuppfattningens område är det nu som har ingifvit en del naturforskare en fientlig känsla mot allt tal om ett ändamål med skapelsen och förledt dem till ett påstående, som de omöjligen kunna stödja med vetenskapliga skäl, att nämligen ändamålsläran är oförenlig med naturforskningens grundlära: att allt står i ett nödvändigt förhållande af orsak och verkan. Senast har detta påstående uttalats af den tyske zoologen Ernst Häckel. Mot honom har dock uppträdt en annan berömd naturforskare, embryologen von Baër, och striden mellan dem har framkallat allt flere kämpar på samma valplats, bland andra naturforskaren och naturfilosofen Otto Caspari.

von Baër har i striden intagit samma position som de fleste, hvilka ur naturen själf vilja bevisa tillvaron af en skaparplan och ett åsyftadt mål med tingen och deras organer. Han fäster uppmärksamheten, såsom hundra gjort före honom, på de s. k. ändamålsformerna i den organiska världen. Hvarje organ hos djuret och plantan hänvisar på en plan med organismen i sin helhet. Den ene lemmen är till för den andre. Ögats underbara byggnad, insekternas beundransvärda metamorfoser åberopas af von Baër som bevis ur naturen själf för tillvaron af ändamål och planmässighet. Tyvärr hafva alla dessa bevis aldrig ådagalagt en öfvertygande kraft på motståndarne. De hafva åberopats redan i vår bildnings aflägsna tidsskeden och mött gensägelser redan då. Redan för två tusen år sedan bestred den romerske skalden Lukretius värdet af dessa argument, och mot dem, som sade, att ögat är gjordt för att se med, invände han, att därom veta vi intet, utan vi veta blott, att vi se därför att vi ha ögon. Med andra ord: han antog, att naturnödvändigheten frambragt detta organ, likasom alla andra, och att vi nyttja det i enlighet med de egenskaper som det har. Och därtill kommer, att naturen bredvid mycket, som synes ändamålsenligt och otvifvelaktigt är det, företer så mycket annat, som synes vara ändamålsvidrigt. För att trygga sitt släktes tillvaro utså träden oräkneliga frön, af hvilka ytterst få utvecklas till träd. De öfriga förgås. Är detta ändamålsenligt, anmärker en naturforskare, så är det en ändamålsenlighet, som står under och icke öfver det förstånd, som människan i all sin inskränkthet utvecklar för att nå sina syften. Hon kan göra det med sparsammare medel. Så påpekar man vidare de rudimentära organer, som förefinnas hos vissa djur, och om hvilka man med visshet kan säga, att de icke vidare tjäna några ändamål. Man framhåller, huru den tryckande hettan vid dagjämningslinjen och den öfvermäktiga kölden vid polerna hindra utvecklingen af mänskligt odlingslif; man framhåller orkanerna, jordbäfningarna, öfversvämningarna, farsoterna, hvilka härja bland växter, djur och människor och de mångfaldiga missbildningar och oundvikliga lidanden, som naturen röjer för vår blick, man påpekar allt detta för att ådagalägga, att den fysiska världen, långt ifrån att vara genomgående harmonisk och ändamålsenlig, är ganska disharmonisk.

Om man nu, såsom filosofen Ulrici och andra med honom, genmäler härtill, att vid närmare betraktelser visar sig denna skenbara ändamålsvidrighet hvila på grunder af högsta vishet och ändamålsenlighet, att t. ex. ljusets och värmens olika fördelning är en nödvändighet, om icke alla fysikaliska och kemiska processer och därmed allt lif skall upphöra — så är med detta genmäle icke mycket vunnet, ty det säger i självfva verket ingenting annat, än att det fysiska universum skulle vara så ändamålsvidrigt inrättadt, att det icke kunde bestå utan att i vissa enskildheter vara disharmoniskt och innesluta ett ganska stort mått af lidande och elände.

Intressantast i hela denna strid, sådan hon senast förts mellan Häckel, von Baër och Caspari, äro de

slutsatser, till hvilka den sistnämde kommit uti en nyligen offentliggjord uppsats i detta ämne. Caspari, en ifrig vän af grundtankarne i Darwins system och i Häckels försök att uppställa ett gemensamt stamträd för alla organismer, säger, att man gått för långt å ömse sidor. Försvararne af ett ändamål med skapelsen tänka sig saken allt för antropomorfistiskt, alltför likt det sätt, hvarpå människan går till väga, då hon väljer medel för att vinna vissa ändamål. Den andra sidan åter, d. v. s. den som förnekar allt annat utom det blinda mekaniska sammanhanget i naturen, gör hela universum till en liflös automat, hvilken länge sedan skulle hafva upphört att röra sig, om universum verkligen vore en sådan. Caspari kommer efter långa undersökningar till det för en man på hans ståndpunkt märkliga resultat, att han, i likhet med allt flere forskare, anser sig nödgad att uppfatta atomerna, af hvilka allt i världen består, som psykiska väsen, själsväsen, begåfvade som sådana med en mer eller mindre dunkel känsla af lust och olust och med själfuppehållelsedrift, och han söker att ur summeringarna af dessa genom världsbyggnaden utbredda känslor förklara så väl det sträfvande till harmoni, som otvifvelaktigt yppar sig i det hela, som den disharmoni, hvilken förekommer i naturen. Dessa inre tillstånd hos atomerna yppa sig i det yttre som fysikaliska och kemiska förlopp. Caspari jämför detta samlif mellan atomerna och atomkomplexerna i universum med lifvet i de mänskliga staterna och samhällena, där folkmassornas oreflekterade känsla af lust och olust, af trefnad eller vantrefnad inverkar i grunden mer på staternas öde och statsformernas utveckling än hvad filosofernas teoretiska undersökningar af statens väsen göra.

Häckels och så många andra naturforskares fruktan, att de exakta vetenskapernas utveckling skulle störas och lida, om tanken på ett ändamål i skapelsen och med skapelsen finge ha gällande kraft, denna fruktan är alldeles ogrundad. Förutsättningen, att den fysiska världen är en sträng naturmekanism, låter sig ganska väl förena med förutsättningen, att allt är en utveckling i tid och rum af något andligt, som sträfvar att komma till klarhet med sig själf och ledes i denna sträfvan af förnuftiga världslagar. En grof motsägelse vore det visserligen att å ena sidan erkänna ett strängt orsakssammanhang i naturen, men å andra sidan föreställa sig, att naturvidriga ingrepp af öfversinnliga makter skulle bryta detta sammanhang. Men det är däremot ingen motsägelse, om man tänker sig, att samma världsprocess, som i tiden utvecklar sig i en kedja af naturnödvändiga händelser, utvecklar sig i enlighet med ett gudomligt ändamål och främjas eller motverkas af många andra lägre afsikter och ändamål. Det är ingen motsägelse att tänka sig, utan snarare: det visar sig nödvändigt att tänka sig, att allt hvad naturforskaren förnimmer, mäter, väger och beräknar såsom mekaniska och kemiska krafter är i verkligheten psykiska och andliga sådana.

Tänkom oss, att det funnes en varelse, som vore fullkomligt obekant med det mänskliga själslifvet

och icke ens hade en aning om de känslor, tankar, viljeyttringar och beräkningar, som vårt själslif omfattar. Men tänkom oss tillika, att denna samma varelse vore oss ofantligt öfverlägsen i uppfattningen af naturens fysikaliska, kemiska och organiska processer, så att hon med blotta ögat omedelbart kunde följa och med förståndet ögonblickligt beräkna alla de förlopp, som naturforskarne blott till en ringa del och det med yttersta möda, genom de skarpsinnigaste uppfinningar och de finaste instrument, äro i stånd att följa. Antag, att denna varelse kunde urskilja atomernas rörelser så väl i de mänskliga nerverna och den mänskliga hjärnan som i stenarne och metallerna och kunde afväga och förutse utgången af de galvaniska och kemiska krafternas spel. Åsåge nu denna varelse arbetet t. ex. i en mekanisk verkstad, så skulle arbetarne, som där sysslade, synas henne vara ingenting annat än maskiner, frambringande andra maskiner af annan och gröfre art än de förra. Hvarje rörelse, hvarje handgrepp, som arbetarne gjorde, skulle hon se som ovillkorligt följande verkningar af föregående atomrörelser i deras hjärna, nerver och muskler; de ord, som de under arbetet utbytte eller de befallningar de mottoge skulle förekomma denna varelse endast som luftvibrationer, med nödvändighet utstötta ur deras lungor och artikulerade af deras strupe och läppar och försättande trumhinnorna i deras öron i en dallring, som medförde vissa verkningar i deras hjärnor. Deras rörelser skulle aldrig förefalla honom, den i frågavarande åskådaren, som frivilliga eller afsiktliga, ej ens då

de, arbetarne, ginge till hvila eller till att intaga sina måltider. De skulle tyckas honom som komplicerade maskiner, matande sig själfva, och det hela skulle vara honom en mekanism, hvari han, åskådaren, vore ur stånd att iakttaga det ringaste, som i och för sig själf tydde på medvetenhet och syftemål. Allt detta förutsatt, att han, åskådaren, vore ett väsen, som till det lekamliga vore så fullständigt olika organiserad med oss människor, att han icke af några likheter i det yttre mellan sig och desse arbetare kunde draga det analogislut, att de senare, likasom han själf, hade en inre värld af känslor, tankar och syftemål. Men antag nu vidare, att hans ögon plötsligen öppnades äfven för dessa väsendens inre värld, och han skulle då med häpnad finna, att hvarje handgrepp, hvarje rörelse, som de utfört, motsvarats af en medveten afsikt, hvarje strömning i deras nerver af en känsla, hvarje dallring i deras hjärnor af en föreställning, ett begrepp, ett omdöme. Hvad slutsats skulle han draga af detta? Helt visst den, att han här haft framför sig ett skådespel, som till sin utsida, till sin materiella sida var en af naturnödvändigheten reglerad mekanism, men att denna naturnödvändighet, denna mekanism i sin ordning ej var annat än ett fenomen af andliga krafter, och att det hela var en väf af i hvarandra gripande syftemål.

På samma sätt står hvar och en af oss inför naturens stora skådespel. Den enskilda människan skulle ingenting ana om en andlig, en inre värld hos någon annan än hos sig själf, om hon icke från den tidigare barndomen genom analogislut kommit till den

öfvertygelse, att de väsen, som likna henne till de kroppsliga formerna, också hafva en liknande inre värld, ett analogislut, som naturligtvis ständigt synes henne bekräftadt genom deras förmåga att meddela henne sina tankar genom ord, som hon lärt förstå. I själfva människosläktets barndomstillstånd utvidgar människan gärna denna slutsats ända därhän, att allt omkring henne är lefvande och förnimmande väsen, och det är här ur som mytologierna uppstå. Efter hand och under bildningens fortgång inkräktar den mekaniska naturåskådningen allt större område, tills hon, såsom i Descartes' filosofi, ser äfven i djuren ingenting annat än maskiner. Men i samma mån som denna mekaniska naturåskådning utvidgar sig och slutligen tager hela den yttre naturen för sig i anspråk, i samma mån öppnas blicken för den förnuftiga nödvändigheten att bakom allt mekaniskt förutsätta något andligt, något i högre eller lägre mån medvetet, och man finner då, att en och samma värld har för oss två sidor, den ena eller den andliga tillgänglig för vårt förstånd, den andra för våra sinnen. Att den förra regleras af ändamål följer af sig själf, och att den senare eller det fysiska universum då i någon mån skall återspegla dessa ändamål, det följer som en slutsats af det förra. Den för naturvetenskapen nödiga förutsättningen, att allt, sedt från den yttre sidan, står i ett nödvändigt sammanhang af orsak och verkan rubbas då icke i minsta mån af det antagandet t. ex., att naturlagarne själfva med nödvändighet frambringa allt högre och fullkomligare världstillstånd.

Jag behöfver väl icke påpeka den fullkomliga omöjligheten att, om man förnekar ett ändamål i skapelsen, då kunna begripa, huru människan är något annat än en blott vegeterande varelse, som ej känner inom sig någon annan kallelse än den att lefva sitt korta lif så sorglöst eller så resigneradt som möjligt. Är människan produkten af en natur, från hvilken utveckling och ändamål äro uteslutna, så förblir det en obegriplig motsägelse, att detta alster af blinda naturmakter kan för sig själf uppställa ett annat ändamål än det att lefva i fysiskt afseende så godt som möjligt. Nu är det dock så, att människor finnas, som sträfva efter sanningen för sanningens egen skull, och att de känna, att de äga plikter, ej endast lustar och naturdrifter, och att de anse de förra äga högre giltighet än de senare. Känslan att vi äro medborgare i en öfversinnlig värld yppar sig äfven i det lifliga deltagande, som de ädlare bland människornas barn hysa för sitt släktes historiska framåtskridande, ett deltagande, som medvetet eller omedvetet hvilar på den tro, att det gifves ett universum af andliga intressen, ett universum i hvilket ingen ädel sträfvan går förlorad, skulle än den sol slockna, hvilken nu lyser våra fröjder och lidanden, och den jord, som är vår bostad och skall gömma våra stoft, sprängdes Kommer så därtill ännu ett inre faktum, den religiösa känslans, som så märkvärdigt förenar en känsla af vår ringhet och våra skröpligheter med en känsla af vårt kall för evigheten.

De utgöra inga bevis för vare sig det ena eller

det andra, dessa våra känslor, men deras betydelse för vårt ämne ligger däruti, att de äro fakta, som tarfva förklaring, men omöjligen kunna få en sådan ur den lära, att skapelsen skulle vara ändamålslös.

Fullkomligt tydliga blifva däremot dessa fakta, och hela vår världsåskådning får ett sammanhang och en följdriktighet, som hon annars icke kan uppnå, om vi förblifva trogne de slutsatser, hvartill vi förut kommit, då vi undersökte materiens begrepp och fasthålla den åsikt, att allt, som verkligen gifves, är andligt, att hela universum utgöres af andliga väsen, och att dessa hafva sin enhet i ett högsta andliga väsen, det absoluta förnuftet eller Gud. Från den synpunkten kan man i viss mening gifva rätt åt båda åsikterna, både åt dem som förneka och dem som fasthålla ändamålsläran. Man kan då säga, att för Gud i och för sig själf gifves intet ändamål, emedan ett ändamål förutsätter en följd af handlingar, som äga ett visst syfte, och emedan en följd af handlingar förutsätta en följd af tidsmomenter. Men för det högsta förnuftet som sådant existera hvarken tid eller rum. De äro former, i hvilka de ändliga och begränsade väsendena se världen. Också har Immanuel Kant och efter honom andra filosofer visat, att ändamål och medel äro begrepp, som väl hafva sin stora subjektiva betydelse för människan, men icke äga objektiv tillämplighet på det andliga universum sådant det måste vara i sig själf. Hvad som i den andliga världen finnes samtidigt eller rättare evigt som grund och följd, framträder i vår timliga värld som orsak och verkan, som ett föregående och ett efterföljande, och skola vi i kedjan af orsaker och verkningar se något förnuftigt, så måste vi tänka, att denna kedja förer till ett högsta ändamål. Och detta ändamål kan då icke vara något annat än det att verka för egen och andras fullkomligare utveckling och ytterst att verka för egen och andras eviga sällhet.

Vi hafva således funnit, att universum kan uppfattas på trenne sätt: först såsom Gud gör det, om hvilket vi ingenting annat kunna veta än att detta uppfattningssätt, om det ordet här tillåtes, ej är bundet af tidens och rummets skrankor. För detta uppfattningssätt finnes intet ändamål, just emedan det ändamål, hvartill vi sträfva, är för Gud af evighet närvarande, hvilket naturligtvis icke hindrar, att han känner oss och vår inre värld och ser henne så att säga med våra egna sinnen som en utveckling till ett mål. Det andra uppfattningssättet af världen är det, genom hvilket vi kommit till insikt därom, att tiden och rummet äro alster af vår egen andliga och sinnliga organisation, och att allt hvad vi kalla för ting och uppfatta som materiella föremål, i själfva verket är förnimmelser inom oss själfva utgör vårt medvetandes innehåll. Detta vårt medvetandes innehåll utvecklar sig för oss i på hvarandra följande momenter, således i tiden, och vi äro fullkomligt vissa om att i den världen finnas ändamål, emedan vi städse, både i stort och smått, hafva afsikter, hafva syften med hvad vi göra. Det tredje uppfattningssättet är det rent yttre, i hvilket vi se världen som en byggnad af kroppsliga ting och elementer

och världsförloppet som ett mekaniskt skeende. Den världen synes oss som en blandning af ändamålsenligt och ändamålsvidrigt sträfvande, och en sådan uppfattning af henne, som tillfredsställer våra andliga kraf, vinna vi endast, sedan vi kommit till den insikt, att hon endast är utsidan eller fenomenet af vår inre värld.

Läran om dessa uppfattningssätt skall blifva oss klarare, då vi i nästa föreläsning vilja sysselsätta oss med frågan om Guds existens och det absoluta väsendet.

14.

Vi skola i dag sysselsätta oss med filosofiens högsta föremål, det absoluta förnuftet eller Gud, och vi måste då gå tillbaka till några af de filosofiens aldra svåraste frågor, hvilka vi förut i förbigående vidrört.

Hvilken är utgångspunkten för all filosofi? Eller hvarför hafva människorna filosoferat? Emedan tanken icke kunde stanna vid den värld, som är oss gifven genom våra sinnen, utan måste söka en yttersta förklaringsgrund för den mängd af skiftande förgängliga företeelser, som i en oupphörlig flod jaga förbi oss eller föra oss med sig genom tiden. Hvad innebär detta? frågade redan Greklands störste filosofer, och det dröjde icke länge, innan de märkte, att de stodo framför en stridsfråga emellan deras förstånd och den erfarenhet som de hade och vi hafva af denna förgängelsens värld.

I vårt förstånd hafva vi nämligen en tankelag, som säger oss, att ett visst ting är just det tinget och icke ett annat ting, att ett visst begrepp är just det begreppet och icke ett annat begrepp, samt att

ingen sak och intet begrepp kunna vara hvad de äro och på samma gång vara den fullständiga motsatsen till hvad de äro. En triangel kan t. ex. omöjligen vara en cirkel, och en cirkel omöjligen vara en rät linje.

Men när tänkarne ville tillämpa denna tankelag på naturen, som omgifver oss, funno de, att de genast skulle komma till korta därmed. Ty naturen, som företer en oupphörlig förvandlingsprocess, synes vilja intala oss, att hvarje ting är på samma gång sig själf och något annat än sig själf. Där är allt stadt i tillblifvande eller försvinnande. Men då intet kan uppkomma ur intet, så måste det, som varder eller blifver till, redan förut vara till. Tillblifvandet kan således icke innebära annat än att något, som redan är till, blifver till något annat eller öfvergår ur ett tillstånd i ett annat. Men i denna öfvergång ligger då, att det öfvergående tillståndet både är och icke är, både finnes till och icke finnes till, och att det tillblifvande tillståndet likaledes både är och icke är. I upphörandet af det förra tillståndet ligger på en gång det att vara och det att icke-mer-vara; i början af det följande tillståndet ligger på en gång det att vara och att ännu-icke-vara. Och här finna vi således, att naturen motsäger det mänskliga förståndet. Naturen förenar hos samma ting kännemärken, som upphäfva hvarandra. Naturen säger, att ett och detsamma kan i samma tidsmoment både vara och icke vara, ja att allt tillblifvande förutsätter, att denna förståndsomöjlighet är en sakverklighet.

Hvilkendera sidan har nu rätt: naturen eller det mänskliga förståndet? Det finnes filosofer, som tvungit sitt förstånd under naturens lydno och gifvit rätt åt våra sinnen, som visa oss en värld af idel uppkommande och försvinnande fenomen. Det är de s. k. panteistiske filosoferna, allt ifrån greken Heraklitus till tysken Hegel. De köpa dock denna endräkt med naturen mycket dyrt, ty de måste då afstå både från det personliga gudsbegreppet och från de mänskliga tankelagarne. Är nämligen tillblifvandet och försvinnandet någonting i ordets fulla mening sant och verkligt, då måste också den sanna och ursprungliga verkligheten, hvilken äfven panteisterna kalla för det absoluta eller för Gud, vara just denna eviga naturprocess, genom hvilken ändliga varelser, från gräset till världskloten, uppkomma och förgå. Eller med andra ord: Gud och naturen äro då ett och detsamma. Och om tingens sanna natur består däruti, att de förena de motsägande begreppen vara och icke-vara, då är vår mänskliga logik med sina tankelagar en enda kolossal villfarelse. Också försökte, som man vet, Hegel att upphäfva den logik, som i alla tider gällt för människan, för att sätta en annan af egen uppfinning, som gjorde begreppsmotsägelsen till princip för vetenskapen och till den alstrande kraften i naturen.

Det mänskliga förståndet är emellertid, trots sina onekligt trånga gränser, allt för visst på sig själf och allt för tryggt i sin rätt, för att i längden finna sig uti en sådan underkastelse. Det mänskliga förståndet förklarar, och detta på de bästa grunder, att om

den yttre naturen och tankelagarne stå i strid med hvarandra, så är det icke tankelagarne, som ha orätt, och väl icke naturen heller, men väl våra sinnesorganer vid sin uppfattning af naturen, eller ock ligger felet i förhastade slutsatser, dragna ur iakttagelser på naturen. Tänkaren är fullkomligt viss om, att hvarje sak är just den saken och icke dess motsats, att hvarje följd måste hafva sin grund, hvarje verkan sin orsak; han är vidare och utan att behöfva fråga naturen och iakttagelserna på henne till råds, fullkomligt viss om den logisk-matematiska satsen, att de som äro lika stora med ett och samma äro sins emellan lika stora, och viss om tillförlitligheten af alla de satser, som flyta ur matematikens axiomer. Att $2 \times 2 = 4$ eller att vinklarne vid basen i en likbent triangel äro lika stora, behöfver ingen bekräftelse af iakttagelser på naturen och kan ej heller af naturen vederläggas. Däremot kräfves bekräftelse på hvarje antagande, som är byggdt på naturiakttagelser, vore än dessa oräkneliga, ända tills det lyckats forskaren att för dessa iakttagelser finna en i matematiska formler uttryckt lag, hvilket ej vill säga annat än att ingenting annat kan vara naturlag än det som är förnuftigt och sålunda öfverensstämmer med den mänskliga logiken.

Om nu tillblifvandet och försvinnandet, som vi upptäcka i naturen, icke öfverensstämmer med den mänskliga logiken, så ligger rätten på den senares sida, och tillblifvandet och försvinnandet måste då endast vara fenomen af något sant och med full verklighet tillvarande, som icke uppkommer och försvinner. Denna slutsats drogo redan forntidens grekiske tänkare. Hvad detta oföränderliga och oförgängliga är, om det är något andligt eller något kroppsligt, därom voro deras meningar olika. Den ena riktningen inom den grekiska filosofien sade, att den oförgängliga och sanna tillvaron är Gud och idéernas värld; den andra sade, att det är materiens minsta beståndsdelar eller atomerna.

Det är den senare riktningen, som vi under dessa föredrag hufvudsakligen följt för att se, till hvilka slutsatser den måste komma. Och slutsatserna voro de, att den materialistiska atomläran upphäfver sig själf. Materien upplöser sig vid närmare undersökning uti idel krafter, och atomerna visa sig vara immateriella kraftcentra. Och enär det är omöjligt att förklara lifvet som uppkommet ur det absolut liflösa, förnuftet som uppkommet ur det absolut förnuftlösa, det moraliska och religiösa som uppkommet ur en blind slump eller en lika blind naturnödvändighet, så hafva tänkarne måst i dessa kraftcentra se fenomen af lif med mer eller mindre dunkel förnimmelseförmåga och antaga, att hela universum är ett system af lefvande väsen, utrustade med en större eller mindre grad af medvetenhet, att naturlagarne i grunden äro identiska med de mänskliga tankelagarne, och att de krafter, som låta sammanfatta sig under dessa naturlagar, i grunden äro andliga krafter, hvilka endast på utsidan, om jag så får säga, te sig för oss som mekaniska och kemiska verkningar.

Med denna uppfattning harmoniera de resultat,

till hvilka filosofien och naturvetenskapen på olika vägar kommit med afseende på betydelsen af rummet och tiden. Hvad nu än rummet må vara i och för sig själf, så är det fullkomligt visst, säger naturvetenskapen, att den världsrymd *vi* se icke är en yttre världsrymd, utan är ett alster inom vår egen hjärna medelst våra synapparater, lika visst som den världsrymd och de nejder, hvilka vi med slutna ögon se i drömmen, är ett alster af en själskraft, fantasien. Och hvad än tiden i sig själf är, så är det visst, säger naturvetenskapen, att hvarje organiskt väsen har *sitt* tidsmått och mäter tidslängden efter mängden af sina förnimmelser, så att den dag, hvilken dagsländan lefver, kan vara för henne lika lång som de åttio år, hvilka kunna falla på en människas lott. Och lika visst är det äfven, att redan dessa olika tidsmått äro tillräckliga att gifva naturen ett helt olika utseende för olika varelser. Ett väsen, för hvilket vår dag vore som en sekund, skulle icke längre kunna se solen annat än som en ofantligt hastigt kretsande eldstrimma på himmelen, och ett väsen, för hvilket vår sekund vore som en dag, skulle tycka blommorna på ängen lika oförgängliga som vi finna stjärnsystemen. Komme nu därtill, att dessa väsen hade olika byggda sinnesapparater, ja alldeles olika sinnen, huru mycken likhet skulle då denna ena och samma yttre värld hafva för dem? I det närmaste ingen likhet. Redan häraf framgår, att man kan tala om mer eller mindre olika fenomenvärldar för olika väsen, alla i någon mån återgifvande en skiftning af den sanna verkligheten, men

också endast en skiftning och just den skiftning, som öfverensstämmer med den ifrågavarande varelsens sinnliga och andliga organisation.

Men måste det då icke finnas *ett* väsen, hvars andliga beskaffenhet är sådan, att det förnimmer universum med *fullkomlig* sanning? Är hela världen lif och förnuft, äro världslagarne logiska lagar och det hela ett system af medvetna väsen, så innebär ju detta, att det måste gifvas ett allomfattande förnuft som grund för det hela, ett självmedvetande, som inbegriper alla de andra såsom moment i sig. Ja, vårt förstånd, som själf är enhet i mångfalden af sina förmågor och yttringssätt, sträfvar ovillkorligt till att finna en sådan enhet i universum eller att postulera en sådan, och vår sedliga och religiösa natur trängtar att i denna enhet vörda och älska en den högsta och fullkomligaste personlighet, Gud.

Jag vill för närvarande icke upptaga mina åhörares tid med en granskning af de bevis, som blifvit uppställda för en personlig Guds existens. Sådana dessa bevis förekomma i de teologiska läroböckerna, äro de visserligen högligen otillräckliga och ur stånd att vederlägga de inkast, som blifvit gjorda mot läran om en personlig Gud. Viktigare är då att tillse hvaruti dessa inkast kunna hafva rätt eller orätt.

Ett bör då till en början framhållas. Det är omöjligt att förena föreställningen om Guds personlighet med föreställningen om tidens och rummets absoluta verklighet. Är det oändliga gränslösa rummet en absolut verklighet, då är det sanna univer-

sum ingenting afslutet, ingenting systematiskt och då ej heller något förnuftigt, och då bortfaller hvarje skäl, ja hvarje möjlighet att antaga, att detta förnuftlösa och materiella universum skulle hafva sin grund i ett evigt förnuft, i Gud. Och är tiden en absolut verklighet, som intet väsen kan undandraga sig eller vara förutan, då måste det gälla för Gud hvad som gäller för oss, att han lefver blott i ett tidsmoment i sänder, på ena sidan om hvilket skulle ligga ett förflutet och för honom ett oändligt förflutet, och på andra sidan om hvilket skulle ligga ett tillkommande, för honom ett oändligt tillkommande, en oändlig framtid. Han skulle då, likasom vi, flyta med tidens ström. Äfven teologien, som annars icke sysselsätter sig med frågan om rummet och tiden, har insett det omöjliga i en sådan uppfattning, och därför antagit, att det absoluta förnuftet är oberoende af tid och rum. Vi torde häraf inse, af hvilken ofantlig betydelse för läran om Guds existens den idealistiska filosofiens åsikt om rummet och tiden är, och mina åhörare torde då ursäkta, att jag i dag för sista gången återvänder till denna åsikt, för att rättfärdiga den med sådana skäl, som utan för stor vidlyftighet och utan för fina begreppsanalyser kunna framställas.

Redan förut har jag påpekat, att tänkande naturforskare sett sig nödsakade att antaga tillvaron af tvenne rum eller världsrymder, en yttre världsrymd och en inre, en likasom utanför vårt nervsystem och en likasom inom det. Den yttre världsrymden, den som ligger utanför vårt öga, är icke

den som vi se, ehuru den vanliga föreställningen antager det, emedan den vanliga föreställningen tänker sig själen såsom skådande ut genom ögat såsom genom ett fönster. Föreställa vi oss den skådande själen lokaliserad i synapparaten, så är hennes uppmärksamhet icke riktad utåt, ty där finnes intet att se, där finnes blott evigt mörker och i detta mörker dallrande atomkomplexer, som först sedan de fortplantat sina dallringar till näthinnorna i bakgrunden af ögonen förnimmas i vårt medvetande som föremål med ljus och färger. Synförmågan är så att säga riktad mot denna bakgrund och utspänner den till en världsrymd med tre dimensioner, längd, bredd och höjd, och i denna inre, af själen och i själen skapade världsrymd är det som vi se föremålen, se ljuset och färgerna och se jämte alla andra föremål äfven våra egna lemmar, och föreställa oss vår kroppsliga människa. Till denna delvis sedda, delvis föreställda bild af oss själfva förlägga vi äfven förnimmelserna från våra känselnerver, förlägga vi våra rörelser och handlingar. Den blindfödde, men opererade behöfver, som man känner, någon tid innan han vant sig därvid — innan han förlägger förnimmelserna från sina känselnerver till de sina lemmar, som han ser medelst den upp- och nedvända bilden af dem på näthinnorna i hans ögon. Hvad åter den yttre världsrymden vidkommer, vet man om dess beskaffenhet ingenting. Det är möjligt, att de store matematikerna Gauss och Riemann hafva rätt, då de antaga, att denna världsrymd kan hafva mer än tre dimensioner; det är möjligt att astrono-

men Zöllner har rätt, då han af vissa företeelser på himmelen drager den slutsats, att det yttre rummet ej är så gestaltadt som vi se det; det är möjligt, att fysikern Mach har rätt, då han säger, att om man antager, att det yttre rummet har mer än de tre dimensionerna, längd, bredd och höjd, så kan man få en slående enkel förklaring så väl på de elektriska molekylarrörelserna som ock på de kemiska elementernas spektra. Visst är emellertid, att vi om detta yttre rum veta ingenting, och att flere naturforskare, t. ex. fysiologen Fick, finner i likhet med filosoferna, att detta yttre rum är en öfverflödssak, och att det inre rummet, det som vi medelst vår sinnliga och andliga organisation skapa oss i vårt medvetande, är det enda verkliga. Rummet kan hvarken vara ett yttre ting, ty då skulle det vara begränsadt, ej heller en form, som vidlåder dessa s. k. yttre ting, ty då skulle det styckvis uppkomma med tingen och försvinna med dem.

Ett annat betraktelsesätt förer oss till alldeles samma resultat. Vi måste skilja mellan hvad våra intryck och föreställningar äro och hvad de för oss betyda. Om rummet är en yttre absolut verklighet och tingen i det äro materiella och hafva en större eller mindre längd, bredd och höjd, så är det dock klart, att själfva dessa ting icke kunna spatsera in i vår hjärna eller i vårt medvetande. Hvarken Mont Blanc eller Pyreneerna eller Sant Peterskyrkan få rum där. Men hvad som är utanför vårt medvetande, om det skulle vi naturligtvis vara alldeles omedvetna, så vida vi icke hafva intryck eller föreställningar om det. Min föreställning om ett alnmått betyder för mig ett alnmått, men har själf icke en alns längd, ej heller någon längd alls. Min föreställning om något halft är själf icke half. Med andra ord: endast genom intryck och föreställningar veta vi något om de s. k. utsträckta tingen; men själfva våra intryck och föreställningar som sådana hafva ej därför någon längd, bredd och höjd, ej heller lära de i hjärnan eller medvetandet intaga ett sådant läge i förhållande till hvarandra som tingen i rummet göra det. Och likväl är det med tillhjälp af dessa intryck och föreställningar utan storlek och utan läge till hvarandra som vi uppbygga hela den värld af utsträckta ting, som vi förefinna i rummet, intagande där ett visst läge till hvarandra. Huru är det då möjligt att undgå den öfvertygelse, att rummet sådant vi se det, sådant vi röra oss uti det är ett alster af vår sinnliga och andliga organisation, att rumåskådningen uppspringer ur samma djup som våra tankelagar, om än ur ett annat och mindre klart källsprång — uppspringer ur vår egen själ? Rummet förefinnes således icke som en af människoanden oberoende, absolut verklighet, som skulle utsträcka sig *mellan* de s. k. yttre tingen, utan det utbreder sig *i* tingen, *i* själarna som ett för dem nödvändigt sätt att uppfatta en rent andlig värld, i hvilken förefinnas mångfaldiga öfversinnliga väsen, som stå i mångfaldiga förhållanden till hvarandra, hvilka väsen och hvilka inbördes förhållanden symbolisera sig för oss såsom utsträckta ting, intagande en viss ordning i detta rum och där inverkande på

hvarandra. Naturforskningens uppgift är att efterleta och fastställa alla dessa symbolers förhållanden till hvarandra; filosofiens högsta uppgift är att söka utleta symbolernas andliga betydelse, ungefär så som egyptologerna utletat hieroglyfernas. Rummets verklighet är därmed icke upphäfd, om vi rätt förstå ordet verklighet. Händelser äro ju också verkliga, fast de aldrig *äro* till, utan endast *voro* till, ty endast något förflutet kan man strängt taget kalla händelse. Ljuset och färgerna äro verkliga fast de endast finnas till för våra sinnen, icke utanför dem eller oberoende af dem. Penningens makt är en verklighet, ehuru penningens värde beror på människornas uppskattning. De matematiska lagarne äro giltiga, ehuru de icke finnas utanför det mänskliga förnuftet. På samma sätt har rummet verklighet, nämligen som ett nödvändigt och betydelsefullt fenomen. Är rummet sålunda en skapelse af vår ande, då förstå vi också lättare, hur det är möjligt, att denne samme ande genom sina matematiska konstruktioner kan finna lagar, giltiga för fenomenen i detta rum, lagar för världsklotens rörelser, lagar, medelst hvilka man kan uträkna stjärnornas ställning för tusental af år framåt och tillbaka i tiden.

Men har nu det rum, som hvarje enskild människa, hvarje enskild själ med nödvändighet framalstrar inom sig själf och som hon föreställer sig såsom ett yttre rum — har nu detta rum blott en inre verklighet, huru då förklara, att olika människor kunna finna och umgås med hvarandra och inverka på hvarandra? Saken är lika lättförklarlig,

som att tvenne människor kunna läsa samma tankar ur två olika exemplar af samma bok. Den sanna, den andliga världen är för dem en och densamma, och emedan bägge äro människor och fördenskull i det närmaste lika organiserade, så blifva också deras fenomenvärldar hvarandra i det närmaste lika, som två exemplar af samma tryckverk. Kalla vi den ena personen A, den andra B, så synes A i B:s fenomenvärld just på den plats och under de förhållanden, som riktigt symbolisera hans ställning och hans verksamhet som ett själsväsen bland andra själsväsen, och så synes B äfven för A, och skola A och B förändra sin ställning till hvarandra, så följer af denna deras verksamhet en motsvarande förändring af bildernas ställning i deras fenomenvärldar.

Denna sista förklaring har emellertid det fel, att hon ännu lämnar för mycket kvar af det vanliga föreställningssättet. Ty alla förhållanden, alla förändringar mellan tingen eller väsendena äro likaledes rent inre förlopp uti en intellektuell värld.

Nu några ord om tiden. Om tiden, likasom rummet, är en skranka, inom hvilken endast det inskränkta mänskliga förnuftet, men icke det gudomliga rör sig — om tiden, likasom rummet, endast är ett fenomen, måste då icke allt mänskligt görande och låtande, allt som kan hänföras till orsak och verkan, vara endast ett sken? Nej. Det är icke tiden, som skapar dessa handlingar, det är icke tidens ström, som bestämmer hvad värde det har, som synes flyta med hans böljor. Skeendet, gärningarna,

frukterna af en lefnad ligga inom väsendena själfva. Orsak och verkan äro endast en fenomenell uppfattning af det som är grund och det som är följd; men grund och följd bestå samtidigt med hvarandra, såsom de geometriska sanningarna göra det, ehuru den ena geometriska sanningen följer ur den andra. Att med träffande bilder åskådliggöra en värld utan rum och utan tid är emellertid omöjligt, just därför att vi människor icke kunna undvara dessa uppfattningssätt. Vi kunna icke förnimma världen såsom Gud, den rum- och tidlösa intelligensen, gör det. Allt hvad vi kunna veta är, att ordningen i tidsföljden, ordningen i allt som sker i vår fenomenvärld måste vara bestämd af ett annat slags, men motsvarande ordning i den sanna, rent andliga världen — den ordning, som existerar för det allt genomträngande öga, för hvilket det förflutna, nuvarande och tillkommande äro städse lika närvarande. För det ögat äro skiljeväggarna mellan forntid, nutid och framtid försvunna, likasom bergmurarne mellan dalarne i ett landskap icke äro ett hinder för den vandrare, som från toppen af ett högt berg ser ned på dem, att i en blick öfverskåda alla dessa dalstråk, ehuru innebyggarne där nere icke kunna se mer än sitt eget. I en matematisk slutsats kommer till tiden konklusionen sist; men till begreppet är konklusionens sanning lika gammal som premissernas; de äro en följd af eviga sanningar, som äro alldeles oberoende af tiden. Naturvetenskapen, understödd af matematiken, söker gifva naturlagarne samma logiska hållning som de rent matematiska satserna. Tänkte vi oss nu ett

sådant system fullt genomfördt, så vore hela naturförloppet, som för oss utsträcker sig genom oändliga tider, ej annat än en logisk kedja af grunder och följder, som en af tiden oberoende intelligens kunde uppfatta med en blick. Det närvarande ögonblicket bär, säger Leibniz, hela framtiden i sitt sköte; det släkte, som nu lefver, bär inom sig fröet till alla kommande; den nuvarande världsperioden till alla som äro att vänta. En allvis intelligens, som genomskådar ögonblicket till hela dess innehåll, genomskådar därför med ens hela den världsprocess, som för oss utvecklar sig i en oöfverskådlig tidsföljd. En visserligen mycket haltande jämförelse erbjuder matematikern, som i en enda formel — $y^2 = 2\ px$ — öfverskådar parabelns oändliga bana.

Låtom oss försöka ännu en jämförelse, som jag delvis lånat från filosofen von Kirchmann. Så ofullkomlig hvarje jämförelse eller liknelse här är, kan hon dock hafva den förmånen, att vår fantasi därigenom föres i samma riktning som våra tankar gå.

Antag, att alla varelser i universum, alla väsen i förflutna, närvarande och kommande tider voro ordnade på en stor plan, t. ex. en cirkelplan, så att allt, som varit samtidigt eller är samtidigt eller kommer att existera inom samma tidsperiod, vore sammanställdt så att hvarje tidsklass, hvarje mansålder hade sitt särskilda rum mellan tvenne radier i denna ofantliga cirkel.

Låt oss vidare antaga, att hela cirkeln med sina oändligt många sektorer eller af radier begränsade rum låge i mörker — hela cirkeln med undantag af

en enda sektor, nämligen den, som inneslöte väsendena i den mansålder eller den tidpunkt, hvari vi nu lefva. Antag, att denna sektor är belyst af en ljusstrimma, som långsamt flyttar sig ofvanför cirkelplanet och rör sig i en krets midt öfver detta.

Den sektor, som sålunda är upplyst, omfattar, som sagdt, alla väsen i den närvarande tiden. Allt efter som ljusstrimman flyttar sig, försvinna de efter hand i mörkret och tillhöra det förflutna. Alla sektorer däremot, som ligga i den riktning, hvari ljusstrimman rör sig, ligga äfven i mörker, men i framtidens mörker och öfverfaras efter hand och belysas, sektor efter sektor, mansålder efter mansålder, tidklass efter tidklass, af ljusstrimman.

Samtliga varelserna i cirkelns alla sektorer äro således till, innan ljusstrimman nått dem, innan de inträdt i tiden; och de fortfara att vara till, äfven sedan ljusstrimman lämnat dem och de ligga i det förflutnas mörker. Ljusstrimman kallar dem ej till tillvaron, ty den hafva de af evighet; hon kallar dem endast till en särskild öfvergående lifsform, i det hon belyser dem.

Antag nämligen, att ljusstrimman verkar så, att de väsen, som hon belyser, därigenom väckas till medvetande i tidens och rummets former. Dessa väsen förnimma då sig själfva och hvarandra som lefvande i denna mansålder; de föreställa sig komna ur ett mörker, hvarifrån de ej hafva något minne af sin tillvaro, och de se sig efterhand förflyttade mot gränsen af ett annat mörker, i hvilket de försvinna ur sinnevärlden.

Tänkom oss nu, att denna ljusstrimma rör sig icke ofvanför, utan inne i cirkelplanet, upplysande likasom inifrån sektor efter sektor, och att det icke är ett kroppsligt ljus, utan ett andligt, nämligen just själfva tids- och rumsmedvetandet, som tänder sig och slocknar i tidklass efter tidklass, i sektor efter sektor.

Antag vidare, att detta ljus innebär en kraft, hvilken åstadkommer en viss rörelse inom den tidklass, där det tändes, så att de olika varelserna inom denna träda i ett organiskt förhållande till hvarandra — så att de lägre varelserna ordna sig till lembyggnader med sinnesverktyg, medelst hvilka de högre varelserna kunna förnimma i tidens och rummets former. Denna organiserande kraft fortplantar sig då tillika med ljusstrimman från sektor till sektor; den vidtager, där ljusstrimman börjar, och upphör, då denna passerat förbi. Detta vore då födelsens, sinnelifvets och dödens fenomen, hvilka drabbade icke varelsernas tillvaro, utan endast deras existensform. Emedan varelserna inom den upplysta sektorn tänka i tidens form och se allt som en kedja af orsaker och verkningar, så se de också det uppkommande och försvinnande kroppsligt organiska lifvet såsom fortplantadt från föräldrar till barn, från släkte till släkte.

Tänkom oss slutligen, att ljusstrimman plötsligt, i ett enda tidsmoment, genomfar alla sektorerna, hela cirkelplanet och därefter slocknar, kvarlämnande hos alla väsen i samtliga sektorerna deras en gång väckta föreställningar. Då lefva i själfva verket alla tid-

klasserna samtidigt det för hvar och en af dem egendomliga själslifvet, och för ett öga, som öfverblickade dem alla, skulle de synas som existerande i ett och samma eviga nu. Men antag nu, att detta samma öga ej blott öfverblickade, utan äfven genomblickade dem alla och såge deras olika föreställningslif. Enär vi förutsatte, att detta föreställningslif, då ljusstrimman slocknade, var lämnadt oföränderligt kvar, så skulle detta öga då upptäcka, att ehuru alla tidklasserna existerade af evighet och i samma nu och icke längre inom tiden, så skulle dock tiden förnimmas af dem på ett rent inre sätt och vara till i deras åskådning. Där skulle hvarje mansålder betrakta sig just som den mansåldern, sammanhängande med ett föregående, ur dess fenomenvärld försvunnet släkte och gifvande upphof till ett annat yngre släkte. Det öfverskådande öga, som vi förutsatt, skulle då se, att intet väsen i verkligheten uppkommer eller förgår. Alla världsperioder äro för honom af evighet och omfatta ett enda system af andliga oförgängliga väsen, men han skulle tillika se, huru hvarje mansålder, hvarje släkte uppfattade sig som en länk i en tidskedja, historiens kedja. Tiden och tillblifvandet funnes endast inom väsendena själfva som deras uppfattningssätt. Utvecklingen vore därmed icke utesluten. Hvad den ena mansåldern förvärfvade vore tvärt om en vinst för hela systemet, för de skenbart bortgångna släktena som för de skenbart kommande. Och vore nu detta skådande öga Guds öga, skulle den ordning i rummet, sektor för sektor öfver cirkelplanet, som vi förutsatt, för honom icke vara en ordning i rummet, utan en väsendenas öfversinnliga ordning i den sanna världen, och då han själf, såsom Gud, vore alla dessa väsens lefvande personliga grund, skulle han också vara grunden till den utveckling, hvari de äro stadda, och hvars ändamål är att föra dem till möte en allt klarare kunskap och en allt högre salighet.

15.

Att något evigt och oförgängligt, något som af rummet och tiden är oberoende måste ligga till grund för den värld af förgängliga företeelser, som vi se omkring oss, därom äro i grunden alla filosofiska system ense. Men *hvad* detta eviga och oförgängliga är, därom hafva åsikterna varit mycket delade. I striden, som förts och föres härom, ställer sig människans känslolif afgjordt på den sida, som uppfattar detta eviga och oförgängliga som en lefvande personlighet. En blindt verkande urkraft, en opersonlig substans är någonting för människans känsla främmande och frånstötande och synes henne icke förtjäna namnet Gud. Själf ett medvetet, ett förnuftigt väsen kan och vill människan icke böja sitt hufvud för annat än ett förnuftigt väsen, en medveten Gud. Själf erkännande det godas makt trängtar människan till att styrkas i sin öfvertygelse, att det goda har en objektiv, en allmängiltig betydelse. Själf ofullkomlig, men på samma gång den förnämsta och fullkomligaste varelsen på det världsklot, som är hennes bostad, bäfvar människan tillbaka för tanken, att

hon skulle vara det högsta väsendet i universum. Hon bäfvar tillbaka för tanken, att i denna gränslösa värld ej skulle gifvas varelser, högre utvecklade än hon, bättre och kärleksrikare än hon; och då hon finner, ju allvarligare hon forskar, huru oändligt djupa de gåtor äro, som omgifva henne, huru oändligt litet hon vet om det som är, förekommer det henne omöjligt, att hennes intelligens skulle vara den högsta, och att utanför den trånga omkrets, som hennes förstånd mäktar att belysa, skulle gifvas ingen högre andlighet, intet högre självmedvetande, hvars ljus fölle öfver mer vidgade kretsar af världen än hennes. Och vill nu fantasien föreställa sig varelser, hvilkas vetande förhölle sig till människans som människans till maskens, så kan hon likväl icke känna sig tillfredsställd. Hon känner sig tvärt om dess mer manad att utvidga det tänkande förnuftets gränser så långt som världens gränser, att uppfatta hela världen som en självmedveten värld, ett system af förnimmande väsen, alla hafvande sin grund och enhet i ett allförnimmande personligt väsen: Gud, ett väsen af högsta vishet, skönhet, godhet och fullkomlighet.

Behofvet att föreställa sig ett sådant väsen har i alla århundraden, sedan människosläktet kommit till ett visst mått af odling, varit så starkt, att det har synts sig själf som ett talande bevis för att Gud är. De teoretiska grunder, som filosofer och teologer uppställt för Guds tillvaro, väga föga eller intet i jämförelse med den subjektiva, den omedelbara och inre bevisningskraften hos detta kraf. Må de bevis, som teologien uppställer — säger den religiösa

människan — afgöra litet eller intet! Må det s. k. kosmologiska beviset ej leda till annat än att det måste finnas något, som har sin grund i sig själf; må det teleologiska beviset stranda mot vår oförmåga att finna ändamål i allt; må det s. k. ontologiska beviset ej vara annat än hvad Kant bevisat det vara: ett tämligen groft felslut — allt detta kan icke rubba min tro, ty jag förnimmer själf Guds närvaro i min egen ande, och denna hans närvaro innebär den tryggaste visshet om hans tillvaro.

Denna känsla har naturligtvis icke bevisningskraft för någon annan än den som äger henne; hon äger enskild, men icke allmän, icke vetenskaplig giltighet. Emellertid förnimmer äfven mängden af de människor, som icke äro djupare religiösa naturer, ett något, som man i alla tider tolkat såsom en Guds röst i människan, nämligen samvetet. Och otvifvelaktigt skulle denna känsla vara allmänt erkänd som en i människoanden gifven uppenbarelse af Gud, om hon icke syntes vara främmande för en del människor, och om icke det som man kallat samvetets utsagor eller samvetets bud syntes vara så skiftande och ofta motsägande. Dock hvilar denna invändning på ett missförstånd. Man har för det första glömt, att samvetet, *om* det är Guds röst i vårt inre, dock där måste förnimmas på mänskligt sätt, som en känsla inträdande i samma sfär som alla andra faktorer i vårt känslolif; att det endast kan komma till medvetande där, hvarest det förmår göra sig gällande gent emot andra känslor; att det likasom alla andra förnimmelsearter kan öfvas och stärkas, samt att det

dock under alla förhållanden är och förblir känsla och såsom sådan väl att skilja från omdömesförmågan. Samvete är den harmoni eller disharmoni, det inre gillande eller ogillande, som ledsagar våra handlingar; det är ett fällande eller godkännande vittne, men det är icke domare, det är icke tankekraft eller omdömesförmåga, hvarmedelst vi teoretiskt inse hvad som är sant eller osant. Har människan en gång hunnit den ståndpunkt, att samvetet öfver hufvud kan göra sig hördt hos henne — så bjuder henne denna känsla att följa hvad hon anser vara rätt och sant, människans åsikt om det rätta och sanna må nu vara hvilken som helst och huru villfarande som helst. Samvetet är det hos människan inneboende kraf på henne, att hon skall vara ärlig mot sin egen bättre natur.

Man hör ofta invändas, att om samvetet ej är något annat, och om det sålunda är ägnadt att stödja och gifva kraft åt sådana maximer, som vi med en högre utvecklad omdömesförmåga måste förkasta, så uppfyller det icke på ändamålsenligt sätt sin uppgift att medverka vid människans sedliga utveckling och kan då svårligen uppfattas som en Guds röst i henne. Man glömmer där vid lag, att människans hela sedlighet hvilar på det mått af frihet, själfbestämmelse och ansvarighet, som hon äger, och att detta mått af frihet skulle vara till fullo upphäfdt, om vid hvarje viljeakt samvetet uppträdde omedelbart som en den allsmäktiges befallning; man glömmer, att vår omdömesförmåga, såsom riktad på frågorna om sant och osant, rätt och orätt, skulle

vara en ren öfverflödssak, och all sedlig och intellektuell utveckling gjord onödig och omöjlig, om denna befallande röst tillika uppenbarade oss *hvad* som i hvarje fall är det högsta rätta och det bästa. I sådant fall skulle redan den första människan, redan det lilla barnet hafva genom samvetets teoretiska utsagor snart nog förvärfvat sig en sedelära, så djup och så ingripande på alla kunskapsområden — emedan ju alla kunskapsområden sammanhänga med hvarandra — att all mänsklig forskning vore obehöflig. Att nu så icke är, det synes bevisa, att Gud är frihetens Gud, som vill att den uppfostran, som mänskligheten genomgår, skall, fast ledd af honom, vara en själfuppfostran. Detta ligger ock i begreppet personlighet, som innesluter begreppet frihet. De misstag man tillskrifvit samvetet falla således icke detta, utan omdömesförmågan till last, och ur erfarenheten kan intet skäl hämtas mot den öfvertygelse, som redan i historiens morgon de gamle egypterna hyste och som uttalats ofta på ett gripande sätt af Hellas' och Roms filosofer och skalder: att samvetet är Guds röst i människan, och att detta ej misstager sig.

Som med samvetet förhåller det sig äfven med en annan känsla: den religiösa känslan, all religions psykologiska underlag. Hon uppträder vanligen med en viss kraft äfven på en mycket låg ståndpunkt af mänsklig utveckling, men omedelbart säger hon endast, *att* människan står i ett förhållande till det gudomliga, men icke *huru* detta förhållande närmare är att fatta eller *hvad* detta gudomliga är. Äfven här-

utinnan har människosläktet en utvecklingsskola till högre klarhet att genomgå.

Till hvilken klarhet människans Gudsmedvetande under världsperiodernas fortgång kan komma att stiga, *veta vi icke; men antagligt är,* *) att begreppet personlighet dock alltid kommer att förblifva detta Gudsmedvetandes kärna, och att utvecklingen väsentligen kommer att gå i den riktning, att till en början detta begrepp renas från alla råa, ur de lägre elementerna af människans personlighet hämtade föreställningarna om Guds. Det var den rättmätiga afskyn för dessa råa föreställningar om Guds personlighet, hvilka närmast föranledde de tänkande männen i det förflutna århundradet och i början af detta, t. ex. den ryktbare och ädle filosofen Fichte, att se bort från personlighetsbegreppet och att i stället för en personlig Gud tala om en moralisk världsordning. Klart är emellertid, att detta begrepp moralisk ordning är otillräckligt som högsta förklaringsgrund; ty med ordning kan rätteligen icke förstås något annat än ett förhållande, hvari tingen stå eller äro ställda till hvarandra, och ordningen förutsätter alltid en ordnande princip, en enande kraft, som omöjligen kan vara en medvetslös, blind, opersonlig mekanism. Ur en sådan kan möjligen en världsordning, men aldrig en sedlig världsordning utgå.

Det inkast, som man vanligast möter i panteistiska skrifter, mot Guds personlighet är det, att ett

*) Meningen är i manuskriptet ofullständig. De kursiverade orden äro af mig inskjutna såsom ett försök att utfylla tankegången.

Utgifvaren.

jag icke är tänkbart utan ett icke-jag, att fördenskull om Gud är personlighet, så är han icke och kan icke känna sig som det absoluta, utan som ett begränsadt väsen. Och i detta fall vore han ju icke Gud. Emellertid är det tydligt, att begreppen jag och icke-jag icke hafva den ställning till hvarandra, att de ömsesidigt hafva att tacka hvarandra för sitt innehåll. Uttrycket icke-jag är ingenting annat än en innehållslös relation, som ej har med det sanna varandet, med den rena verkligheten det ringaste att skaffa, utan endast har en logisk betydelse inom det mänskliga tänkandet. Människan kan visserligen icke nyttja ordet jag om sig själf, utan att tillika tänka ett icke-jag, d. v. s. något annat, som icke är hon själf, och hvarifrån hon skiljer sig; men hon känner på samma gång med visshet, att hennes jag har till underlag en personlighet, som var tillvarande, innan hon någonsin tänkte ett icke-jag eller yttrade ett jag. Ytterst hvilar det mänskliga medvetandet på en känsla af tillvaro, som alldeles icke härflyter från iakttagelser på ett icke-jag eller en yttre värld, utan tvärt om är orsaken därtill, att människan förnimmer något, som hon kan kalla en yttre värld.

Men, invänder man vidare, ett jag, en själfmedveten personlighet, kan aldrig tänkas, kan aldrig uppkomma utan under medverkan af en yttre värld och dess uppfostrande inflytelser. Ty ur intryck ur den yttre världen härflyter hela innehållet i våra föreställningar, hela rikedomen af de känslor, genom hvilka människan kommit till visshet, att hon fanns till, innan hon ännu vardt medveten af sitt jag i

motsats till ett icke-jag. Invändningen har rätt däruti, att människan behöfver den yttre världens inflytelser för att kunna utvecklas till själfmedveten personlighet, men hon har orätt i det antagande, att man måste vara ett ändligt och begränsadt väsen som människan för att kunna vara personlighet. Vår erfarenhet visar tvärt om, att det är inskränktheten, begränsningen i vår natur, som hindrar oss att varda personligheter i ordets fulla mening. Vi människor äro endast lemmar i ett stort system, en andlig lekamen, för att nyttja ett bibliskt uttryck; i detta system hafva vi vår plats oss anvisad, och vi hafva att lefva och utveckla oss i samband med denna lekamens öfriga lemmar. Därför och endast därför ha den yttre världen och de andra ändliga väsendena en så stor betydelse för hvarje enskild människa. Men därför finna vi äfven, att människans väsen aldrig till fullo genomtränges af henne själf; under de klarare rymderna i hennes ande ligga andra oklara och för begripandet otillgängliga: en värld af dunkla stämningar och lidelser. Det lyckas oss aldrig att i ett ögonblick sammanfatta allt, som vi upplefvat; vårt medvetande kan icke uppgöra en fulländad bild af vårt jag, ej sådant detta jag nu är, än mindre sådant det varit i hela kedjan af genomlefda ögonblick. Vi öfverse blott en ringa del af vårt eget väsen, och oftast bestämmas vi i våra handlingar af känslor och föreställningsgrupper, som tränga sig på oss och afgöra våra viljeakter. Ur vårt minne försvinner mycket, och vårt känslolif, våra tänkesätt kunna undergå förändringar, som göra oss så godt

som främmande för hvad vi förut varit. Med andra ord: vår begränsning, vår inskränkthet, vårt beroende af ett icke-jag, en yttre värld, är så långt ifrån att vara villkoret för möjligheten af personlig tillvaro, att vi tvärt om måste säga, att personlighet i ordets fulla mening är för oss mer ett ideal än en verklighet, och att detta ideal så väl som alla öfriga idealer är att finna endast hos ett väsen, som är allomfattande och har sin grund i sig själf, således i Gud, af hvars personlighet äfven den högst utvecklade människas endast kan vara en afglans.

Det är således icke utan skäl som den idealistiska filosofien tänker sig, att det absoluta, det som är grund till allt annat, är ett personligt väsen, den i allo fullkomliga, af tiden och rummet oberoende personligheten. Men hafva vi i lif och ande och personlighet världens grund, så måste världen i allo vara ett lefvande universum, och allt, som finnes, ett system af andliga väsen, som hafva sin grund och sin eviga tillvaro i Gud. Vi hafva icke att tänka oss denna värld och dessa väsen som uppkomna i ett visst tidsmoment; vi kunna icke tänka oss, att det gifvits en tid, då Gud, världens personliga grund, var utan det, som har sin grund i honom. För en högre uppfattning än vår skulle, anmärker en svensk filosofisk skriftställare, hela det gränslösa, i rummet, i tiden samt i opersonliga lifs- och kraftyttringar splittrade universum sammanslutas till ett oändligt innehållsrikt nu, fylldt af idel andlig, personlig verklighet, ett Gudsrike af organiskt med hvarandra förbundna eviga personer.

Bland dessa eviga och således, strängt taladt, oskapade väsen äro äfven människoandarne. Då *de* icke kunna förnimma så fullkomligt som Gud, så uppstår för dem den fenomenvärld, hvari de igenfinna sig själfva såsom lefvande i rummets och tidens former och i dem utvecklande, under kamp och strid, sitt eviga innehåll.

Detta att människoandarne varit till af evighet må synas vara en främmande lära. Hon är emellertid icke ny. Hon återfinnes i den platonska skolans skrifter; hon återfinnes än längre tillbaka uti egypternas och persernas religioner. Hon har gått som en aning eller som en trossats genom alla historiska århundraden. Hon uppträder före och vid Jesu tid äfven bland judarne, ej blott bland deras filosofer, utan som en trossats förkunnad i synagogorna och hyllad af fariséer, esséer och terapeuter. Hon yppar sig som en trosföreställning äfven bland Jesu lärjungar, utbildas till ett storartadt system af aposteln Paulus och förkunnas af flere kyrkofäder. Sedd ur den synpunkt, hvarur människan skådar världen: som en utveckling i tiden, måste denna lära också så att säga kläda sig i tidens form och blifva till en lära om människans föruttillvaro.

Det må här tillåtas mig att i största korthet redogöra för den i religionsfilosofiskt hänseende icke oviktiga läran om preexistensen eller föruttillvaron, särskildt sådan som vi uti spridda drag återfinna henne i aposteln Paulus' skrifter och i Hebreerbrefvet.

I likhet med den judisk-alexandrinske filosofen Filo tänker sig aposteln Paulus, att öfver vår sinnliga

värld i tid och rum finnes en annan rent andlig värld, Guds tankevärld, i hvilken alla väsen bestå med hvarandra i ett system, motsvarande begreppssystemet i det mänskliga förnuftet, så att de lägre underordnade andeväsendena ingå i de högre öfverordnade, såsom de lägre mindre allmänna begreppen ingå i de högre allmännare, och hela detta system tänkte man sig vidare sammanfattadt i ett det högsta af de i Gud hvilande och ur honom utgångna andeväsen, hvilket väsen Filo, likasom Johannes' evangelium, kallar logos eller ordet, och som i nya testamentet i öfrigt kallas Kristus. Logos eller Ordet är enligt så väl de judiske filosoferna som de apostoliske skriftställarne Guds renaste afbild och mänsklighetens urbild. I honom, säger Paulus, är före tidernas begynnelse allt skapadt, alla andliga väsen i himmelen och på jorden, och själf är han skapelsens förstfödde, i hvilken allt består som ett system.

Detta före tidernas början tillvarande system af andeväsen får man icke tänka sig som tomma bilder i ett slags anteciperande gudomlig inbillningskraft, utan som verkliga väsen, om än med en outvecklad och slumrande personlighet. Hebreerbrefvet kallar dem Guds verk. Sinnevärlden är till för att de där, likasom i en skola, skola utvecklas till fullt medvetna sedliga och religiösa personligheter. Fördenskull har detta i Kristus bestående system af människoandar allt ifrån världens grundläggning likasom utgjutit sig i sinnevärlden, där det företer sig och skall förete sig i en kedja af på hvarandra följande släkten, intills fullheten af preexisterande andar så-

lunda blifvit uttömd. Sinnevärlden och historien borde till fullo återspegla det systematiska och harmoniska i den ideella värld, hvarur människoandarne kommit, men gör det icke, emedan den första människan, släktets stamfader till köttet, den jordiske Adam, syndade, i det han missbrukade sin frihet. Därigenom är harmonien bruten. Detta röner hvarje Adams afkomling bäst uti sitt eget inre, där en oafbruten strid rasar mellan hans ärfda lägre natur och anden, som i kraft af sitt högre ursprung väl städse hafver lust till Guds lag, men känner sig oförmögen att följa honom. Han har viljan, men ej förmågan att göra det goda. »Jag, arma människa, hvem skall frälsa mig från denna dödens lekamen?» är en smärtsam fråga, som genombäfvar hela mänskligheten. Och ej blott genom denna, genom alla skapade väsen, äfven de djupt under människan stående, genom hela den lefvande naturen, som för hennes skull är förgängelse och lidande underkastad, går en trängtan efter förlossning. Detta är skapelsens suckan, som Paulus med så djup känsla aflyssnat naturen och på så rörande sätt skildrat i Romarebrefvet. Ej blott människorna, som hafva andens förstling, utan allt, som fått andens pant, lifvet, förnimmer klarare eller dunklare, att ett ursprungligt förhållande är brutet, och längtar efter dess återställelse. Allt i sinnevärlden trånar efter befrielse från synd och död. Allting längtar efter alltings återställelse.

Denna återställelse är ock af Gud förberedd och förutbestämd uti skapelsens förstfödde. Genom uppenbarelsen af mänsklighetens urbild, logos, skall

mänskligheten förnyas. Såsom den jordiske Adam vardt för släktet till en sinnlig lifskraft, skall den himmelske Adam, vår andlige stamfader, varda för släktet till en lifgifvande ande. Såsom genom den förre det oförgängliga, vår preexisterande ande, ikläddes förgänglighet, skall genom den senare det förgängliga iklädas oförgänglighet. Fördenskull, såsom barnen, människoandarne, blifvit delaktiga af kött och blod, skall ock Kristus blifva däraf delaktig, inträda i sinnevärlden och historien, där genom lidande och död grundlägga Guds rike och till sist öfvervinna alla onda makter, så att Gud varder allt i allom. Därmed är alltings återställelse fullbordad, världsdramats ändpunkt sammanknuten med dess begynnelse. Mellan bägge ligger gudsbelätets utveckling i människan genom friheten, synden och frälsningen från anlag till sedlig fulländning.

En grundtanke i Paulus' teosofiska åskådning är den mystiska enhet, i hvilken andarne kunna träda och genom logos verkligen träda till hvarandra, så att de »bo uti», lefva uti och till fullo genomtränga hvarandra, hvar och en lefvande de öfriges lif, den högre fyllande hvad hos den lägre brister och den lägre blifvande delaktig af den högres salighet — allt detta utan att individualiteterna upphäfvas, utan tvärt om, genom själfviskhetens dödande, förklaras till sanna personligheter. Denna enhet, denna den enes lif uti den andre, är för Paulus ej blott en språksymbol, utan en fullständig verklighet, ett förhållande, som trotsar förgängelsen och innebär en borgen för evig tillvaro. Paulus bestämmer

detta förhållande närmare därhän, att andarne, sålunda förenade, bilda en andlig lekamen med en rik mångfald af organer. Hvarje ande, som i denna organism införlifvats, har där en plats i enlighet med sin ursprungliga väsensbeskaffenhet och genomgångna utveckling. Denna lekamen är enligt Guds afsikt bestämd att omfatta hela mänskligheten, de bortgångna, närvarande och kommande släktena, så att de åter bilda, såsom de gjorde före sinnevärldens grundläggning, ett lefvande system af idéer, alla sammanfattade i logos, alla lefvande i och genom honom det eviga lifvet i Gud. Men just att logos eller Kristus sålunda blifver mänsklighetens frälsare, att just i honom andarne åter kunna samlas och enas till en helig organism, beror därpå, att han, mänsklighetens urbild, före sinnevärldens grundläggning hade i sig sammanfattat andevärlden. Såsom han preexisterat, hafva människoandarne preexisterat i honom.

Denna Paulus' lära om preexistensen eller föruttillvaron var förhärskande inom den kristna literaturen under hennes första blomstringstid. Därefter uppkomma tvenne andra hypoteser om människoandens ursprung, den traducianska och den kreatianska. Enligt den traducianska, hvars upphofsman är Tertullianus, hafva människoandarne fortplantats ur Adams ande, släkte efter släkte, såsom vinrankan medelst afläggare ur moderstammen. Enligt den kreatianska skapas människoandarne likasom efter hand af Gud och förenas med den i moderlifvet bildade kroppen. Båda dessa senare åsikter hafva emellertid

med all sin bristfällighet en riktig tanke till kärna. Traducianismens grundtanke är nämligen den, att skapelsen är en afsluten enhet; kreatianismens grundtanke åter är den, att människoandarne hafva ett oförmedladt ursprung ur det högsta förnuftet. Båda dessa tankar finnas förenade i preexistensläran, som af filosofien erkännes vara den djupaste af dem alla och följdriktigast visar, huru man skulle kunna tänka sig världsförloppet, då man föreställer sig det i tidens form. Också har denna lära återuppdykt i nyare tider hos vissa teistiske filosofer, såsom Fichte den yngre.

Den strängare filosofien afhåller sig med rätta från att ingå i enskildheterna af denna fråga. Men hon kan icke annat än erkänna riktigheten af de grundtankar, som ligga i preexistensläran, nämligen uppfattningen af universum som ett system af lefvande eviga väsen, som hafva sin grund i Gud, samt af sinnevärlden, historien som en utveckling från ett lägre till ett högre, hvars tillnärmeliga, men visserligen aldrig fullt upphinneliga mål är harmoni och salighet, ett kärlekens och förnuftets rike. Ett instinktivt drag, som väl förtjänar uppmärksamhet såsom stående i sammanhang härmed, är, att i en värld, där så mycken själfviskhet råder, uppenbarar sig dock tillika ett medvetet och osjälfviskt arbete för en framtid, som de, hvilka själfva sträfva för henne, icke komma att njuta af. Hvarje lefvande släkte verkar, än instinktivt, än medvetet för en bättre lott åt kommande släkten. Alla känna vi behofvet af att i världens inrättning och världshändelsernas förlopp se en värdefull och helig ordning, ej ett tomt upprepande af betydelselösa tilldragelser. Denna märkvärdiga företeelse må väl befästa oss i tron, att det gifves ett högre sammanhang, i hvilket allt, de förgångna släktena så väl som de kommande, icke äro absolut skilda åt, utan bilda en gemenskap, i hvilken frukterna af våra sträfvanden komma mänsklighetens alla tidklasser till sist till godo, en gemenskap, i hvilken en hvar har af evighet sin gifna plats och ingen går såsom betydelselös förlorad, en gemenskap, som omfattar ej blott vår planetariska mänsklighet, utan allt i universum, allt äfven på de aflägsnaste världsklot, som lyft sig eller kommer att lyfta sig till känslan af det eviga. Historien kan icke vara en smal ljusstrimma af verklighet emellan tvenne gapande svalg af intighet, mellan den tid, då vår jord var ett flammande gasklot, och den tid då hon skall hafva upphört att kunna framalstra något lefvande. Själfve materialisten är öfvertygad, att icke en atom kan gå förlorad, att ingen världsbrand kan förstöra dess inneboende egenskaper, att hela detta drama af uppkommande och försvinnande världar är blott formförvandlingar, ej tillintetgörelsen af något substantiellt. Denna materialistens öfvertygelse är ingenting annat än utsidan af en annan öfvertygelse, som — genom tänkandet förvissad, att det, som är, är ande — är lika viss om oförgängligheten af anden och andelifvets frukter.

16.

På bottnen af all forskning ligger frågan om människans väsen och människans bestämmelse och därmed äfven frågan om människosjälens odödlighet. Tron på denna odödlighet synes vara lika gammal som människosläktet eller i hvarje fall hafva uppstått i det ögonblick som människan för första gången lät sin tanke irra utöfver den gräns, hvarmed kampen för hennes dagliga tillvaro kringstängt hennes föreställningslif. Arkeologen, som rannsakar grifterna från en aflägsen stenålder, uppbyggda af folk, som historien icke känner, finner i dessa grifter — man kan säga — monument öfver dessa folks odödlighetstro. Den bland Afrikas eller Sydamerikas vildaste stammar resande folkpsykologen kan möjligen vara ur stånd att hos någon af dem upptäcka ett (måhända ändå befintligt) outveckladt Gudsmedvetande; men en mer eller mindre dunkel tro på själens lif efter döden möter honom tydligt nog i en mängd skiftande bruk och ceremonier, som iakttagas vid de dödas jordfästande eller i den vördnad de lefvande ådagalägga för förfädernas andar eller i den

fruktan de visa för gengångare. Också anmärker en af vår tids folkpsykologer, Adolf Bastian, att föreställningen om en förintelse är en konstprodukt, alstrad af civilisationen. För att komma till denna föreställning fordras en slutledningskedja, som vilden är ur stånd att bilda sig, hvaremot han, likasom vi alla, står under inflytelsen af den tankelagen, att något är något, intet är intet, och att något ej kan uppkomma ur intet eller varda till intet. Att varelser uppkomma och försvinna, det ser han dagligen, och att människor födas och dö, det vet han lika väl som vi; men ur dessa företeelser skapar han sig icke begreppet förintelse, ej ens begreppet medvetslöshet, ty hans fantasi ger lif åt allt: åt vinden, som susar i trädets krona, åt pilen, som han slungar från sin båge, åt knotorna af de djur, som han förtärt, åt träet, som han slöjdar till sitt enkla bohag, åt lågan, som flammar på hans äril.

I de älsta odlade folkens religioner finna vi denna tro på odödligheten fullt utbildad och ställd i samband med hela deras världsåskådning och framför allt med deras sedliga lif. Af ingen religion, ej ens den högst utbildade, får man emellertid vänta en för tanken tillfredsställande lösning af odödlighetsproblemet, och detta bland annat äfven af det skäl, att religionerna fasthålla och säkerligen ännu länge måste fasthålla de föreställningar om tidens och rummets absoluta verklighet, som äro gängse bland deras bekännare. Alla måste fördenskull tänka sig odödligheten i formen af en fortsatt tillvaro i tiden. Äfven aposteln Paulus' djupsinniga teosofiska system,

för hvilket jag sist redogjorde, gör detta; men står dock genom sin lära om människoandarnes eviga tillvaro i logos så nära intill en strängt idealistisk uppfattning som det väl är möjligt, om icke denna hans lära skulle förlora all sinnlig åskådlighet och därmed göras ofattlig för mängden af de troende.

De enskilda religionerna skilja sig fördenskull, hvad odödlighetstron vidkommer, endast i de frågorna, huruvida allena själen eller om icke äfven vissa kroppsliga elementer äro odödliga, huruvida själen återvänder eller icke återvänder till detta jordelif, samt huruvida eller huru långt en sedlig princip är förenad med lifvet efter döden, med andra ord: om själen i ett annat lif kan utvecklas till sedlig fullkomlighet eller åtminstone har att vänta straff för de onda och lön för de goda gärningarna, hvartill hon varit upphof under lefnaden på jorden.

Om de forntida egypternas odödlighetstro äga vi kännedom ej endast genom hvad grekiske författare meddelat oss därom, utan än tydligare och utförli gare genom de målningar, hvarmed de smyckade sina grafvar och genom de papyrusmanuskript, innehållande kapitel ur den s. k. dödsboken, hvilka man funnit i likkistorna bredvid de balsamerade kropparne. När människan dör, följer hennes själ den sjunkande solens stråt och kommer så till underjorden. Här inträder hon i den eviga rättvisans stora tempel, i hvars förgård de dödes högste domare, guden Osiris, sitter på en tron invid det eviga lifvets källa, ur hvilken lotusblommor spira upp. Å ömse sidor om Osiris sitta 42 andre domare, som hvardera rannsaka öfver en af de 42 dödssynder, hvartill människan enligt den gamla egyptiska teologien kan göra sig skyldig. Framför domarekretsen nedhänger från tempeltaket en våg, invid hvilken demoner, som äro rättvisans tjänare, hafva sin plats. Den döde ber Osiris att varda upptagen i de saliges gemenskap och försäkrar, att han icke stulit, icke bedragit, icke dödat någon medmänniska, icke missbrukat sin tunga till ondt tal om andra, icke gjort sina böner och sin fromhet till ett skådebröd för andras ögon. I få ord: han förklarar sig fri åtminstone från de synder, som han ej begått. Därefter börjar rannsakningen, och när hon är ändad, tages den dödes hjärta och lägges i den ena vågskålen och rättvisans strutsfjäder i den andra, och vågens tunga utvisar då den dödes öde. Han införes i de saliges boningar eller aflägsnas till de osaliges pinorum. Glädjen i de saligas boningar är skildrad på ett naivt jordiskt sätt. Själarna, iklädda en ny, måhända eterisk lekamen, lustvandra i skuggiga lunder, plocka blommor och frukter, roa sig med arbete på åker och äng eller bada och leka i kristallklara bäckar. Uti en af inskrifterna talar solguden till de saliga själarna och säger: »hämten edra skäror och inhösten åkrarnes frukt, som är eder andel; bären den till edra boningar och njuten den och bringen offer däraf till de helige gudarne, bringen dem rena offer af härlighetens rena åkrars frukt.» Helvetet åter har 75 afdelningar för lika många olika slags synder och påminner i en mängd enskildheter om de målningar,

som Dante gifvit oss af de kristna föreställningarnas underjord.

I den egyptiska religionen finner man äfven läran om själavandringen, men denna intager där på långt när icke samma viktiga rum, som i den hinduiska brahmareligionen. Grunddraget i denna är den fientliga motsatsen mellan själ och kropp. Själen, som är ett utflöde ur Brahma, den gudomliga urgrunden, har till mål att återvända i hans sköte, men kan ej detta utan att vara fullkomligt ren och helig. En af synden smittad själ öfvergår efter döden i en djurisk organism, dess lägre, ju större hennes synd varit, och denna själavandring kan fortgå, såsom brahmanerna säga, genom 10 millioner moderlif, utan att därför upphöra, så länge själen ännu hänger fast vid jordisk njutning och sinnenas lust. Den rättfärdiga människan däremot kan, om hon är född i den lägsta och mest föraktade kasten, hoppas att varda född på nytt uti en högre samfundsklass och så ända upp till den högsta eller prästkasten, ur hvilken det är möjligt för själen att återvända i Brahmas sköte, förutsatt att hon, medan hon har sin boning i brahmanens eller prästens kropp, renat sig från all sinnlighet. Brahmanen bör fördenskull vända sin blick från denna världen, draga sig tillbaka i ensamheten, späka sin kropp, tills denne blifvit själen alldeles underdånig, och med tankar och känslor så försänka sig i Gud, att han, brahmanen, kan sägas vara död för detta jordelif, medan han ännu lefver.

Denna lära är särdeles ägnad att göra den odödlighetsträngtande människan förskräckt för odödligheten. Ångesten, som tanken på en själavandring, fortsatt genom årtusen efter årtusen, i de vilda djurens eller i de trälande husdjurens skepnader eller genom de af nöd och elände tryckta lägre samhällsklasserna — ångesten, som denne tanke ingaf, var så stor, att, när vid pass 600 år före Kristus en indisk fursteson uppträdde som religiös reformator, för att frigöra människorna från denna träldom under en ryslig fantasi, så fann han snart anhängare i milliontal. I likhet med brahmanerna lärde denne reformator, buddhaismens grundläggare och själf kallad Buddha, att jorden är en jämmerdal, att eländet i denna värld oändligen öfverträffar den flyktiga fröjd hon har att bjuda. Men han lärde på samma gång, att människan, hvilken hennes jordiska lott än må vara, hon må vara slaf eller furste, paria eller brahman, kan frälsa sig in i hamnen från detta oöfverskådliga haf af födelse, död och pånyttfödelse. Detta mäktar hon genom att under jordelifvet ständigt öfva sig i försakelse och visa godhet mot alla, äfven mot sina fiender, medlidande med alla, äfven de mest föraktade djuren; endast för att öfva godhet och visa medlidande må hon hafva en blick för världen; i öfrigt må hon undvika all beröring med denna. Gör hon detta, och har hon kommit till den insikt, att sinnelusten är upphof till begäret, och att begäret är upphof till smärtan, då hänger hon icke fastare vid detta jordelif än regndroppen vid lotusblommans blad, då kan hon redan här njuta en försmak af den salighet, som efter döden förr eller senare väntar henne i Nirvana.

Hvad detta Nirvana egentligen betyder — om därmed afses den mänskliga personlighetens fullständiga försvinnande i den gudomliga urgrunden eller fortvaron af ett personligt lif uti innerligaste förening med Gud — därom äro de med buddhaismen mest förtrogne forskarne ännu icke ense. Viktigare är att erfara, huru de 300 millioner människor, som bekänna buddhaismen, uppfatta saken. Längta *de* efter den påstådda förintelsen i Nirvana? För ingen del. De och deras präster äro eniga om, att hvad Nirvana än är, så finnes, innan dess tillstånd inträder, en himmel för de rättfärdiges själar, ett helvete för de ondes, och därvid stanna vanligen deras tankar. För öfrigt finns det inom buddhaismen sekter af alla slag, teistiska, panteistiska, ateistiska, rationalistiska, mystiska och pietistiska; men alla lefva rätt fördragsamt med hvarandra, erkänna hvarandra ömsesidigt för Buddhas lärjungar och lägga alla en hufvudvikt på barmhärtighet och människokärlek.

Persernas, hebreernas, grekernas, romarnes och våra nordiska förfäders föreställningar om odödligheten torde vara så kända, att jag här kan förbigå dem. Däremot må det tillåtas mig att i förbigående *utveckla**) en punkt af Nya Testamentets lära om lifvet efter detta, enär denna punkt icke blifvit nog beaktad. I öfverensstämmelse med den judiska religionen, sådan denna uppfattades af sina bekännare på Jesu tid, gör Nya Testamentet en bestämd och genomgående

*) Det kursiverade ordet är af mig inskjutet. Meningen saknar i manuskriptet infinit verb.

Utgifvaren.

skillnad mellan själarnas tillstånd och vistelseort mellan döden och yttersta domen samt deras tillstånd och vistelseort efter världsdramats slut, då ingen tid är mer. De aflidnes själar komma, enligt de kristna trosurkunderna, omedelbart efter döden till ett mellantillstånd, ett dödsrike, för hvilket Nya Testamentet lånat från hellenerna namnet Hades och som ej får förblandas med Gehenna eller helvetet. Det är alla dödliges lott, de rättfärdiges så väl som de orättfärdiges, att samlas till dödsriket, för att där bida tidernas yttersta fullbordan, bida domens stund, då det skall afgöras öfver deras sista öde. Kristus själf är underkastad denna lott så till vida som han nedstiger i Hades, dock icke för att stanna där, utan för att förkunna andarne därnere deras framtida förlossning. Hades är deladt i tvenne ofantliga rum, skiljda af ett stort svalg. Det ena af dessa rum är de frommes vistelseort och kallas Abrahams sköte; det andra rummet är de obotfärdiges tillhåll. De fromme njuta i Hades en försmak af himmelens salighet; de obotfärdige åter känna sig olycklige och plågade. Men Hades medgifver äfven de senare en utsikt till frälsning. Människans utveckling är där icke afbruten och umgänget mellan de rättfärdige och de orättfärdige icke tillintetgjordt. I Jesu liknelse om den rike mannen och Lazarus framställer han den enes lidande och den andres sällhet icke som ett slutgiltigt öde, hvaraf de drabbats, utan som en af den moraliska världsordningen fordrad omskiftning af vikterna i deras jordelifs vågskålar. Den rike mannen fick det goda under sin lefnad på jor-

den, och Lazarus fick då det onda; nu åter hugsvalas den senare och den förre våndas. Det samtal Jesus låter Abraham och den rike mannen föra är icke ett samtal mellan den salige, som med afsky vänder sig bort från ett ondt väsen, och en fördömd, som ej kan frälsas, emedan han icke vill det. Abraham talar i en mildt faderlig ton och kallar den rike mannen sitt barn. Den rike mannen tänker midt under sin egen vånda, som ju annars gör den själfviska människan än mer själfvisk, han tänker på sina fem bröder, som ännu lefva, och önskar, att de måtte omvända sig till Gud, för att de måtte komma i Abrahams sköte. Och i detta medlidande kan frökornet ligga till hans frälsning.

Gehenna eller helvetet tänkte sig de förste kristne såsom tomt intill den yttersta domen eller som ett tillhåll ej för de dödes själar, utan för de i begynnelsen fallne onde änglarne. De kristna urkunderna uppställa med afseende på Gehenna tvenne möjligheter: antingen den af Paulus tänkta all tings återställelse, då det onda fullkomligt tillintetgöres, och alla andar, som bildat ett system i logos, skola återförenas till en lefvande himmelsk lekamen, och Gud varda allt i allom. Detta är den ena möjligheten, som skall varda verklighet, förutsatt att alla andar vilja frälsas. Hvarom icke är Gehenna det eviga trotsets lott, evig därför att trotset är evigt.

Alla (de kristna föreställningarna inberäknade) hafva det gemensamt, att de fasthålla vid det vanliga antagandet, att tid och rum äro absoluta verkligheter, hvadan de ej heller kunna föreställa sig

odödligheten annorlunda än som ett lif, hvilket fortsättes genom oändliga tiderymder. Endast i vissa äldre buddhaistiska skrifter möter man en aning om att odödligheten bör uppfattas på annat sätt. Där finner man nämligen den åsikt uttalad, att tiden är en flod, som flyter endast inom människans tankevärld, men ej därutanför, och att alla förändringar, alla skiftningar, hela den värld af kommande och försvinnande fenomener, som vi se omkring oss, i själfva verket endast är ett sken, en villa alstrad af vår egen inskränkta natur. Därför heter det också hos dessa buddhaistiske teosofer, att om vi kunna rädda oss ur våra förnimmelsers, känslors och tankars flod, om vi kunna samla hela vår själs kraft i en enda oföränderlig kristalliserad tanke: tanken på Gud, och kunna med hela vårt väsen försjunka i den ende tanken, då äro vi frälste från tidens och tidsfenomenens villor, då hafva vi nått den fasta punkt, i hvilken själen kan finna orubbligt lugn och frihet från smärta, då hafva vi en förkänsla af den sanna världen och hennes salighet.

Från denna blick på några af de förnämsta religionernas odödlighetsläror må vi nu öfvergå till de viktigaste filosofiska uppfattningarna af frågan. Jag inskränker mig här till hvad den nyare tidens filosofi, från Descartes räknadt, har att förmäla om odödlighetsproblemet.

Såsom jag förut påpekat antog Descartes, att människan i detta lif består af tvenne absolut skilda substanser, en tänkande substans eller själen och en utsträckt rumuppfyllande substans eller kroppen. Så-

som hvarandra fullkomligt olika och främmande, kunna själ och kropp icke utöfva det ringaste omedelbara inflytande på hvarandra, utan all växelverkan dem emellan förmedlas genom Gud själf. Det är Guds vilja, som åstadkommer, att kroppen lyder den själ, med hvilken han är förenad, och att själen får intryck af kroppens tillstånd och behof. Huru skall man nu tänka sig denna förbindelse mellan de olika substanserna? Till en början, anmärker Descartes, är det af vikt att bestämma, huruledes man *icke* bör tänka sig den, på det att man ej må förblanda de så olika substansernas verksamhetssätt och gränser. Det var på Descartes' tid vanligt, att man antog, att själen, på samma gång som hon var den tänkande delen i människan, tillika var kroppens lifsprincip, så nämligen, att det vore själen, som meddelade åt kroppen lif, rörelse och värme. Detta är enligt Descartes' åsikt omöjligt, emedan själen icke omedelbart kan inverka på kroppen. Kroppen, det är sant, har ett slags lif, men detta är ett rent mekaniskt lif, samma slags mekaniska lif, som förekommer hos djuren, ett lif, som har intet gemensamt med själens lif, hvilket väsentligen är tankelif. Kroppen har också rörelsekraft och värme; men redan det faktum, att liflösa fenomen, t. ex. elden, lågan, förete mer rörelse och värme än de lefvande mekanismerna, bevisar, att människokroppen kan äga dessa egenskaper, utan att hafva emottagit dem från själen. Mot denna min uppfattning, anmärker Descartes, invänder man, att när själen i dödens ögonblick lämnar kroppen, börjar denne kallna och

stelna, och att kroppen således genom själens frånvaro beröfvas rörelsen och värmen, och att alltså själen är den lifsprincip, af hvars närvaro i kroppen dennes rörelseförmåga och värme äro beroende. Men detta resonnemang, fortfar Descartes, är falskt. Det utgår nämligen från två oriktiga förutsättningar, att nämligen lifvet har sin grund i förbindelsen mellan själ och kropp, samt att döden har sin grund i själens skilsmässa från kroppen. Men det verkliga förhållandet är, att kroppen har lif, innan själen förenar sig med honom. Själen kan endast binda sig med en lefvande kropp, ej med en liflös. Och döden beror icke däraf, att själen lämnar kroppen, utan själen lämnar sin lekamen, emedan den ohjälpligt skadade eller utlefvade kroppen dör. Saken förhåller sig således alldeles motsatt den vanliga föreställningen. Kroppens lif är en mekanism; när en del af denna mekanism lider obotlig skada, så stannar han, och det är döden. Och när mekanismen stannat, öfvergifves han af själen. Själen själf kan icke drabbas af förgängelse, ty hon är en tänkande substans och såsom sådan utan all utsträckning, utan alla delar. Blott det som är sammansatt, det som har delar, kan upplösas. Det i och för sig enkla och odelbara kan utträda ur sin förbindelse med sammansatta kroppar, men kan icke dela deras öde. Själen är fördenskull odödlig. På frågan huru man har att föreställa sig denna odödlighet och själens lif före eller efter förbindelsen med kroppen, därpå inlåter sig Descartes icke.

Bland Descartes' efterföljare intager den franske

prästen Nicolas Malebranche ett märkligt rum och bildar likasom öfvergången mellan honom och Spinoza å ena sidan, samt mellan honom, Descartes, samt Leibniz och Boström å andra sidan. Malebranche antager i likhet med Descartes, att människan består af två fullkomligt olika substanser, själ och kropp, och att dessa endast genom Guds omedelbara inverkan kunna samverka med hvarandra. Men om själen, den tänkande substansen, icke kan på ringaste sätt utöfva inflytande på kroppen eller emottaga intryck omedelbart af något kroppsligt, huru är det då möjligt, att själen kan förnimma, att det finnes materiella ting, huru är det möjligt, att hon kan äga den ringaste föreställning om den materiella värld, hvari hon ser sig försatt? Malebranche svarar, att själen ej heller omedelbart förnimmer något kroppsligt, utan endast förnimmer idéer om de kroppsliga tingen. Men hvarifrån komma då dessa idéer? Omöjligen från själen, som ingenting kan skapa ur sig själf, aldra minst en sann bild af universum med alla dess otaliga väsen; ej heller kan man tänka sig, att Gud från början inplantat alla dessa idéer i människosjälen, som i sin ringhet och inskränkthet är ur stånd att omsluta Guds hela oändliga skapelse. Idéerna, som äro tingens urbilder, finnas endast i Gud själf, och det är i Gud och genom Gud som människan är i stånd att förnimma de enskilda tingen och deras ordning. Men skall människan kunna förnimma idévärlden i Gud, måste hon själf vara i honom. Och Malebranche kommer då på denna väg till vid pass samma åsikt,

som vi funnit hos aposteln Paulus, att allt är i Gud, att alla väsen, så väl de kroppsliga som själarna, af evighet äro på andligt sätt för handen i honom, deras skapare och upprätthållare. Hela universum, säger Malebranche, är i Gud. Andarne befinna sig i Gud på samma sätt som kropparne befinna sig i rummet. Själens odödlighet följer redan däraf, att hon af evighet varit i Gud närvarande, och det odödliga lifvet föreställer sig Malebranche som en allt klarare och renare åskådning af de gudomliga sanningarna.

Om Malebranche sade, att universum är i Gud, så sade den judiske tänkaren Spinoza, att Gud är i och är universum. Det finnes, sade Spinoza, blott en substans, ty substans är det, som är sin egen orsak och är oberoende af allt annat, och denna substans är Gud. Det finnes således icke två substanser, en tänkande eller anden, och en utsträckt eller materien, utan blott ett enda, absolut oändligt, evigt och nödvändigt väsen, nämligen Gud. Detta väsen har oändligt många grundegenskaper, bland hvilka människan är i stånd att fatta två, nämligen tänkande och utsträckning. Människorna äro i grunden ett med det gudomliga och hafva fördenskull likasom detta de tvenne grundegenskaperna tänkande och utsträckning, själ och kropp. Själ och kropp äro egentligen samma sak, sedd från olika sidor. Människosjälen uppkommer fördenskull med kroppen och försvinner med honom, återvändande till sin grund och källa, den eviga substansen. Såsom delaktig af denna kan människosjälen kallas odödlig;

men i ordets vanliga mening är hon det icke; ty människans personlighet slocknar och uppgår till fullo i det eviga väsendet. Huru det är möjligt, att de ändliga och till sin personlighet förgängliga människosjälarna kunna uppkomma och åter försvinna i detta urdjup, hvilken nödvändighet, som framdrifver dem ur detta och åter nedstörtar dem däri, det lämnar Spinoza oförklaradt. I öfrigt uttrycker sig Spinoza, så klart och följdsträngt han annars utvecklar sina tankar, dunkelt och motsägande i fråga om odödligheten. Så talar han på ett ställe om själens af kroppen oberoende tillvaro, medan dock i enlighet med hela hans system själen och den lefvande kroppen väsentligen äro ett, och ehuru han å andra sidan uttryckligen uttalar som en nödvändig följd af sin lära, att själen i döden förlorar alla föreställningar, allt minne och allt därpå grundadt självmedvetande.

Spinozas grundlära, att det kan gifvas blott ett enda evigt och oförgängligt väsen, och att detta väsen är *allt*, som i verkligheten existerar, är på samma gång grundläran i alla de system, som kallas panteistiska, och som förkunna, att Gud och världen äro ett och detsamma. Läran hvilar på ett i filosofien ännu mycket vanligt antagande, att om det absoluta eller gudomliga väsendet icke tillika vore alla andra väsen eller icke vore i ordets fulla mening allt, så skulle man om detta absoluta nödgas utsäga, att det är icke väsendet A, ej heller väsendet B och så vidare, och man skulle därmed inlägga i begreppet om det absoluta väsendet negativa och inskränkande

bestämningar, som icke tillkomma det. Men man förbiser härvid, att dessa negationer eller inskränkande bestämningar icke tillskrifvas eller inläggas i självfva det absoluta väsendet, utan endast förefinnas hos den tänkande människan, som jämför väsendena med hvarandra och i ett föremål söker något, som hon icke finner där.

Så stor och beundransvärd Spinoza såsom filosof var, kan han dock sägas hafva lämnat ur sikte filosofiens främsta uppgift: att förklara företeelsernas värld och visa, huru vardandet, tillblifvandet, föremålens uppkomst och försvinnande, är möjligt och hvad som är grunden till dessa fenomen. Under letandet efter en sådan grund var det, som filosoferna kommo till begreppet: det absoluta, och det gällde då att ur detta begrepp förklara de förgängliga fenomenen. Materialisterna hafva försökt det på sitt vis, då de förklarade, att det absoluta är materien, och försökte att ur atomerna och deras krafter härleda allt växlande och föränderligt. Hegel och hans lärjungar försökte det på sitt vis, då de antogo, att tanken är det absoluta och att tanken, ständigt förenande en logisk motsägelse uti sig, drifves af denna steg för steg på ett skapande sätt genom alla den abstrakta och konkreta världens rymder, föryttrande sig i tid och rum, där danande naturens rika innehåll, ur naturen utvecklande sig till subjektiv ande och därur utvecklande sig till objektiv ande, till konst, religion och filosofi. Den idealistiska filosofien har gjort det på sitt vis, då hon söker visa, att allt, som ursprungligen gifves, är Gud och hans eviga

idéer, att dessa idéer icke äro abstraktioner, utan lefvande personliga eller till personlighet sträfvande väsen; att dessa väsen, enär de själfva icke äro Gud, måste vara begränsade och inskränkta, att de på grund af sin inskränkthet ej kunna uppfatta världen på annat än inskränkt sätt, att de sålunda hafva hvar sina fenomenvärldar, och att sålunda tid och rum och uppkomst och förgängelse hafva sin förklaring i människans ändliga uppfattningssätt. Men Spinoza antager ett absolut väsen, ett evigt och oförgängligt väsen, endast för att lämna oförklaradt, huru det förgängliga kan uppstå ur det oförgängliga och åter försvinna däruti.

Följdriktigare gick då den grekiske filosofen Heraklitus, fornhellenernas Hegel, till väga. Han insåg fullkomligt, att allt tillblifvande innebär en motsägelse, emedan ett ting, som tillblifver, både är och icke är; men han tillade, att tillblifvandet ändå är ett faktum, som hvarken kan förnekas, ej heller förklaras såsom härflutet ur ett absolut väsen, som är oföränderligt. Ur det oföränderliga kan intet föränderligt eller förgängligt uppstå. Världsförloppet kan således icke hafva sitt ursprung ur något sådant. Därför drog Heraklitus den slutsats: världsförloppet självt är evigt och ursprungligt; det är urväsendet självt, som är inbegripet i en oafbruten förvandling. Gud är detsamma som den evigt uppstående och förgående världen. Allt är en ström, en flytande eld, och själarna äro som böljorna i denna ström, hvilka resa sig till själfmedvetande och åter sjunka ned i det medvetslösa, de äro som gnistor,

framsprungna ur världssjälen och åter förenande sig med den. Det svaga i Heraklitus' system ligger icke däruti, att han antager, att världsförloppet är evigt; ty en evig rörelse är lika tänkbar som en evig hvila. Fysikens lag om kropparnes tröghet lärer lika väl, att en rörlig kropp aldrig stannar, om han icke hämmas, som att en hvilande kropp aldrig utträder ur sin hvila, såvida icke en yttre tillkommande kraft nödgar honom därtill. Svagheten hos Heraklitus ligger endast däruti, att han likasom Hegel och alla panteistiska filosofer förklarar tillblifvandet för en absolut verklighet, ehuru detta motsäges af vårt förnuft, som ovillkorligt nödgas hänvisa allt uppkommande och försvinnande till en fenomenvärld.

Från Spinoza komma vi nu till Leibniz. Men för att fatta denne store tänkares lära om människosjälens odödlighet är det nödvändigt att vi åter föra oss till minnes grunddragen af hans filosofiska lärobyggnad, detta märkvärdiga system, som än i dag och kanske mer i vår tid än i någon föregående utöfvar en stark dragningskraft ej endast på filosoferna, utan lika mycket på naturforskarne, bland hvilka det, särskildt i Tyskland, gifves en hel skola, som anslutit sig till Leibniz' tankegång, emedan denna förenar den mekanisk-dynamiska uppfattningen af naturen, som naturforskningen omöjligen kan undvara, med en idealism, så djärf och följdriktigt genomförd, att han i detta hänseende endast öfverträffas af svensken Boström. Äfven de i våra dagar, som i Leibniz' filosofi ej kunna se annat än en storartad hypotes — och hypoteser äro i grunden ej endast alla

filosofiska system såsom sådana, utan äfven alla längre tillbakagripande naturförklaringar, t. ex. Laplaces lära om planetsystemens uppkomst, kemisternas teorier om atomernas grupperingar och Darwins åsikt om arternas uppkomst — äfven de anse Leibniz' filosofi för ett det mest storartade försök, som någonsin gjorts för att gifva människan en helgjuten uppfattning af hennes värld, och därför kunde också den skarpe granskaren Albert Lange sluta sina kritiska invändningar mot Leibniz' lära med följande ord: »Men stor, ädel och skön är visserligen den tanke, som Leibniz lagt till grundval för sin filosofi, stor, ädel och skön som få andra. Och hvem vet om icke det sköna, det estetiskt tilltalande, har äfven på den stränga filosofiens område en djupare betydelse än man vanligen antager?»

17.

Vi skola i dag dröja en stund vid Leibniz' filosofi, som ur mer än en synpunkt kan sägas hafva varit epokgörande.

Descartes hade ansett det omöjligt att kunna förklara denna värld och hennes företeelser utan att gifva rätt åt våra sinnen, som synas vilja intala oss, att det i världen finnas tvenne absoluta motsatser: ande och materie, tänkande väsen och kroppar. Men hvarken Descartes eller hans efterföljare Spinoza var i stånd att kunna förklara, huru det var möjligt, att tvenne sådana motsatser, som icke hade den ringaste gemenskap med hvarandra och omöjligen kunde utöfva något inflytande på hvarandra, huru dessa motsatser likväl kunde uppträda förenade och i harmonisk samverkan, såsom t. ex. i människan. Så stod filosofiens problem, då Leibniz uppträdde. Före honom hade visserligen mången redan insett, att man icke kunde stanna vid denna oförsonliga tvåfaldighet: ande och materie; men de, som hade insett det, hade då i allmänhet kommit till den slutsats, att materien är det väsentliga och substantiella i värl-

den, och att anden, tankekraften, förnimmelselifvet, då måtte vara ingenting annat än en verkan af materien, en kraft, som uppstår hos de organiska kropparne och försvinner med dem.

Leibniz' stora förtjänst var, att han vågade gå den andre vägen och säga: då hela universum antingen måste vara till sin substans andligt eller materiellt, så lider det intet tvifvel, att universum är alltigenom en andlig värld, och att det materiella icke finnes till annat än som ett föreställningssätt eller ett företeelsesätt.

Materialisterna hade uppbyggt sin värld af atomer och atomkomplexer. Leibniz uppbyggde sin värld af själar och själsystemer. Detta kunde synas ytterligt djärft; men den store tänkaren och matematikern visste sig, då han tog detta steg, hafva fastare mark under fötterna än hans motståndare hade det. Descartes och hans efterföljare hade antagit, att materien måste vara någonting alldeles kraftlöst i sig själf. Leibniz hade icke svårt att visa, att det förhåller sig alldeles tvärt om med de s. k. materiella tingen: att huru vi än genomrannsaka dem, mekaniskt eller kemiskt, så finna vi hos dem idel kraftyttringar och ingenting annat än kraftyttringar. Sönderlägga vi dem i så små delar som möjligt, så äro dessa delar i sin ordning ingenting annat än kraftyttringar. Det substantiella är således kraft, men icke död materie, och de s. k. atomerna, af hvilka allt måste bestå, äro således kraftbegåfvade väsen. Såsom jag en gång förut nämt, kallade Leibniz dessa väsen icke för atomer, utan för monader, och han visade, att

man måste tänka sig dessa som odelbara och oförgängliga.

Af sådana monader består nu hela världen och alla ting i världen. Hvad vi kalla kroppar är olika slags föreningar af olika slags monader. Monaderna eller själarna, om vi taga detta senare ord i en vidsträcktare mening, utgöra ett stort, i sina grunddrag harmoniskt system, som är Guds egen harmoniska tankevärld. Gud själf är en monad, centralmonaden, som i sig förenar dem alla. Ingen monad liknar fullkomligt den andre; alla äro de eller hafva de anlag till att vara själfständiga egendomliga väsen. Så är förhållandet med människosjälarna, så är förhållandet äfven med djursjälarna, med växtsjälarna, ja äfven med de monader, hvilkas komplexer våra sinnen ej kunna uppfatta annorledes än som komplexer af oorganiserad materie. Däraf kommer det ock, att det finnes icke ett blad, icke ett frökorn, icke ett stoftgrand, som det ena fullkomligt liknar det andra. Med afseende på likhet och olikhet dela sig monaderna i högre och lägre grupper. Bland dem känna vi människosjälarna såsom en grupp, som kännetecknas däraf, att varelserna inom denna klass hafva tydligare och klarare förnimmelser och kunna höja sig till Gudsmedvetande. Djurmonaderna hafva sensationer och minne; växtmonaderna hafva ett drömmande medvetande; hvad vi kalla stenrikets monader ett djupt slumrande. Alla dessa klasser bilda ett systematiskt helt, hvari de lägre tjäna de högre; ur de lägre klasserna bilda de högre monaderna sina organer. Växtmonaderna bilda sina orga-

ner af de endast kemiskt eller mekaniskt förenade monaderna; djursjälarna åter bilda sina organer med tillhjälp af växterna o. s. v.

I ett likna dock alla dessa monader hvarandra. Hvar enda af dem är så att säga en spegel, som återspeglar hela världen. Leibniz dristar uttala den djärfve tanken, att hvarje äfven den aldra lägste monad, äfven det obetydligaste bland de väsen, som kunna förefinnas i ett stoftkorn, simmande i solljuset eller trampadt under våra fötter, innesluter inom sig en föreställningsvärld, som afspeglar Guds hela rika idélif, hans hela universum, om än i olika grader af riktighet, klarhet och tydlighet. Göra de aldra lägsta monaderna detta, så gör naturligtvis äfven människosjälen det. Visserligen är den rymd, som människan äger af klara och tydliga föreställningar, ganska inskränkt; men under denna rymd finnas i människosjälen andra, djupare och dunklare, där alla de oklara och otydliga föreställningarna röra sig som själsstämningar, drifter och känslor. Huru föreställningar och förnimmelser kunna vara närvarande i vår själ, utan att vi mäkta urskilja dem, detta söker Leibniz göra begripligt genom ett exempel. Om man hör hafvets brus, så är bruset af hvarje enskild våg och af hvarje enskild vattendroppe närvarande i denna förnimmelse, ty det är ljuden af alla dessa enskilda vattendroppars rörelser, som tillsammans bilda böljornas och bränningarnas dån. De äro således i vårt medvetande, ehuru vi icke kunna urskilja dem hvar för sig. Och sålunda kunna vi då äfven tänka oss monader, t. ex. plantornas själar,

hvilkas hela förnimmelselif flyter tillsammans till en enda dunkel totalförnimmelse, ehuru denna totalförnimmelse innesluter hela universum.

Denne tanke, så djärf han är, är dock på Leibniz' ståndpunkt ej blott antaglig, utan nödvändig; och vi förefinna densamma, något modifierad, äfven i det andra stora system, som i världen ser ett helt af idel lefvande väsen, nämligen i Boströms filosofi. Monaderna motsvaras här af hvad Boström kallar det högsta väsendets perceptioner eller idéer, hvilka äro klasser af högre och lägre väsen, som hvar för sig hafva alla de öfriga till sitt innehåll. Gud och dessa idéer utgöra universum. Något annat än de finnes icke. Alla materiella massor, som vi se omkring oss, skulle, om vi kunde skåda dem med Guds öga, visa sig vara komplexer af rent andliga väsen.

Skulle det nu kunna vara möjligt, att något enda af dessa väsen, som hvar för sig innesluter hela världen, och hvars tillvaro, hur obetydlig och gagnlös den må synas oss, dock har sin betydelse för det hela — skulle det vara möjligt, att något af dessa väsen skulle bära förgängelsen inom sig som ett nödvändigt villkor och sålunda tillintetgöras? Hela naturen är ju ingenting annat än sammanfattningen af dessa monader; alla naturkrafter äro ju ingenting annat än dessa monaders krafter, och om en enda af dem kunde gå förlorad, skulle ju summan af hvad man kallar naturens atomer eller naturens krafter kunna minskas, hvilket ju är oantagligt. De verkande naturkrafterna eller monaderna äro ursprungliga och oförgängliga. I dem gifves

hvarken någon naturlig uppkomst eller naturlig undergång. Naturen kan hvarken framalstra eller förstöra någon monad. I naturen finnes endast utveckling, men hvarken skapelse eller tillintetgörelse. Sålunda har också hvarje människosjäl bestått så länge som universum och skall bestå lika länge som det.

Hvarje monad har ett passivt och ett aktivt moment. Som passiv, lidande, mottagande kraft förekomma oss monaderna som någonting materiellt; som aktiv kraft förekomma de oss som verksamma eller lefvande. Hvarje monad sträfvar att organisera sig, att förena sig med andra lägre monader, för att i dem gifva uttryck åt sitt inneboende väsen. Organismerna, allt ifrån människans till den lägsta plantans, äro sådana föreningar af oförgängliga väsen. I de högre organismerna intager *en* monad den härskande och bestämmande ställningen, och han kan då kallas själen i denna organism, ehuru, strängt taget, hela organismen är likasom en koloni af lefvande väsen. Hvarje monad, som är själ i högre mening, är omklädd med en organisk kropp, som han aldrig fullständigt varit utan, och aldrig fullständigt förlorar. Före uppspirandet ur jorden var eken ett frö, som utbildade sig ur en föregående växtorganism och förefanns implicite i dess och dess föregångares frö genom alla tider. Hvarje nu lefvande människas kroppsliga organism fanns som embryot till ett frö redan i den första varelse, som kunnat kallas människa, ja fanns — tillägga vår tids Leibnizianer — redan i den gasmassa, som en gång bildade vårt planetsystem. Stjärntöcknet, som astronomens fjärrglas upptäcker i det oändliga världsrummet, är moderlifvet till alla väsen, som en gång skola förnimma, känna och tänka på de planeter, som en gång skola bilda sig ur detta töcken, och monadernas organiserande krafter äro redan där verksamma, om än under villkor och under former, som äro oss ofattliga. Naturen är en fortsatt utveckling af hvad hon själf innebär. Redan hos Leibniz finna vi också antydd den sedermera af Darwin utförda hypotes, att denna utveckling sträfvar till allt högre former, och att väsendena efter hand kunna stiga ur en lägre rangordning till en med högre lifsutveckling. Men själen eller den högre monaden vandrar icke, såsom många af forntidens folk och några af Greklands filosofer antogo, ur en organism och in i en annan. En själavandring i den meningen existerar icke, utan själen förvandlar sin kropp och förblir under denna förvandling alltid samma individuum. Hvarje monad är lif, hvarje lif är utveckling, hvarje utveckling är förvandling.

Födelsen är således icke individens uppkomst, och döden är icke hans tillintetgörelse. Födelse och död äro endast gränspunkterna mellan hans olika tillvarelseformer. Leibniz säger med den romerske skalden: *morte carent animæ*, »för själarna finnes ingen död»; och han utvidgar detta därhän, att i hela universum finnes ingen tillintetgörelse, intet utslocknande af det som lefver.

Allt är sålunda odödligt, allt utom de växlande organiska formerna. Den organiserande monaden i djuret, den organiserande monaden i blomman är

odödlig likaväl som den styrande, centrala monaden i människan. Men emedan människan är ett moraliskt väsen, har *hon* ock en moralisk odödlighet, en odödlighet i högre mening än de andra.

Måhända har ingenting så skakat tron på odödligheten, som det uteslutande privilegium människan velat skaffa sig på ett lif efter detta. Det kan intressera hvad en nyligen afliden Leibnizianare, Meyr, yttrat härom i en skrift, som förlidet år utgafs af grefve von Bothmer.

De spiritualistiske teisterna, säger han, hvilka blott tänka på människan, icke för sanningens skull, utan blott för att se sitt eget jag räddadt, de pläga komma i förlägenhet, om man frågar dem, hvad som då blir af djursjälarna. Ty på frågan: om människorna fortlefva efter döden, måste då icke djursjälarna göra det? finnes blott *ett* svar, och det är ja. Djursjälarna kunna ej blifva till intet; de måste fortlefva äfven de, lika visst som de atomer, af hvilka deras organer voro bildade, fortlefva. — Det är eget att se, huru ytterligheterna här beröra hvarandra. Spiritualisterna påyrka människans odödlighet, men låta djuren försvinna till intet, och de räcka härvid sina motståndare materialisterna handen. Materialisterna begagna — och det göra de rätt uti — detta medgifvande för att i sin ordning kullkasta människans odödlighet. De säga: hvad som sker med djuren sker ock med människorna; I gören er själfva undantagsvis odödlige, emedan I så önsken. — Spiritualisterna hafva visserligen grunder för sin lära. De säga: djuret har en själ, men ingen ande. Djuret

är ej ett själfmedvetet, ej ett personligt väsen. Blott det personliga väsendet, anden, har kraft att lefva ett okroppsligt lif. Djursjälen har icke denna kraft, emedan hon icke är ett jag. Fördenskull förgår hon.

Men detta är ej den riktiga slutsatsen, säger vår Leibnizianare. Den rätta slutsatsen är: är djuret i denna sin tillvarelseform icke ett själfmedvetet personligt väsen, så får det icke själfmedvetenhet och personlighet blott genom sitt utträde ur detta lif. Det minsta, lägsta, på medvetenhet fattigaste väsen, atomen, kan ej blifva till intet, det vet hvarje fysiker och kemist. Den kraft, som gör djuret, som gör växten till en organism, blir det ej heller. I universum är redan atomen nödvändig, växt- och djursjälarna äro det äfven. De ordningar af väsen, som bilda trappstegen mellan atomen och människan, kunna icke vara förgängliga, om atomen och människan äro oförgängliga. Vore icke växt- och djursjälarna nödvändiga, skulle de aldrig funnits till. Äro de oumbärliga för universum, så finnas de till och skola alltid göra det, om än i andra former, allt efter som utvecklingen fortgår. Må vi icke glömma, att det universum, som finnes, är det enda, som gifves — att vi således icke hafva att tänka oss någon förflyttning från en värld på denna sidan grafven till en värld på andra sidan. En sådan flyttning gör hvarken växt- eller djursjälen eller någon annan själ. Hvad som i döden förvandlas, det är vårt uppfattningssätt af detta enda universum, det är formerna för våra förnimmelser. De väsen, som vi förnimma *nu,* förnimma vi *då;* men om vår nya lifsform tillika

är en högre utvecklingsform, så uppfatta vi dem på ett klarare, adekvatare, andligare sätt, och hvad vi nu i vår stolthet förakta som liflöst eller lågt på väsendenas skala, dess betydelse för det hela, dess rätt att vara till och dess utsikter till en utveckling torde vi då kunna fatta bättre än nu. Aposteln Paulus' djupsinne — så fortfar denne författare — har insett och uttalat, att vi, som nu bära en förgänglig lekamen, skola ikläda oss en oförgänglig, och på ett annat ställe har han skildrat kreaturens suckan i förgängelsens band och utsikt till delaktighet i Guds barns härlighet. Himmel och jord skola förgå, den himmel och den jord, som nu spegla sig i våra ögon; men vi hafva att vänta en annan himmel och en annan jord, i hvilken rättfärdighet bor. — Må vi blott icke fastna i det grofva föreställningssätt, att det är växten, sådan botanisten inregistrerar henne med sina artkännetecken, eller djuret, sådant zoologen beskrifver det, som utgör en nödvändig lem i universum och i denna mening är odödligt. Det vore att gifva odödlighet åt våra egna fattiga föreställningar om dessa varelser, sådana vi bildat oss dem genom våra bristfälliga sinnens vittnesbörd. De formerna äro icke mer odödliga, än de former, som människofröet genomgår, innan det utbildat sig till specifikt mänsklig organism. Det är väsendet, som utvecklar sig uti och bakom detta fenomen, som är oförgängligt, ej fenomenet själf.

Så långt denne Leibnizianare. Jag anför hans åskådningssätt, utan att fälla något omdöme däröfver. Filosofien hyser en naturlig, om än oberättigad skygghet, för att tillämpa sina allmänna grundsatser så i det enskilda som denne författare gjort det. Boströms lärjungar intaga gent emot det allmänna föreställningssättet en tryggare ställning, då de förklara, att filosofien som sådan har endast att göra med de förnuftiga väsendena och därmed kan lämna frågan om en allmän odödlighet ur räkningen; men själfva de slutsatser, hvartill deras filosofi kommer i detta ämne, äro dock i grunden desamma, som vi möta hos Leibniz och hans lärjungar. Allt är enligt Boström oförgängligt, personligt lif i lägre och högre grader, och för en uppfattning som Guds skulle hela det i opersonliga lifskrafter splittrade universum visa sig som ett harmoniskt helt af eviga väsen.

Vi hafva sett, att Leibniz talar äfven om en moralisk odödlighet, för människan nämligen, hvarmed han menar, att hennes *sedliga* natur fortlefver, och att hennes framtida tillstånd och utveckling är beroende af hennes görande och låtande under hennes nuvarande lif. Den fråga, som härvid möter, är dock den, om det är möjligt att tänka sig, att minnet af hvad vi äro kan bibehålla sig, sedan själen förlorat de sinnliga organer, medelst hvilka hon bildat sig sina föreställningar och tankar. Det skulle ju snarare synas som om de själens inre tillstånd, som tillkommit genom en växelverkan mellan själen, organismen och hvad vi i öfrigt kalla den yttre världen skulle försvinna på samma gång som de villkor försvinna, under hvilka de kommit till stånd. Detta antaga också vissa moderna filosofer, såsom t. ex. von Kirchmann, som i öfrigt med skarpsinniga skäl

försvarat läran om själfva själssubstansens självständighet och oförgänglighet. Det substantiella i vår personlighet, säger han, fortlefver, men förnimmelselifvet, tänkandet slocknar i döden. v. Kirchmann tillägger dock, att emedan möjligheten till ett nytt förnimmelselif, ett nytt tankelif alltid är gifven, då ju själssubstansen alltid är till, så kan det ur högre synpunkt anses sannolikt, att detta nya förnimmelselif en gång skall inställa sig och knyta sig till det förflutna, och skulle ofantliga tidsperioder ligga emellan hvarje sådan sammanknytning af vårt nuvarande medvetna lif och ett kommande medvetet lif, så betyder det intet, emedan vi med medvetandets utslocknande också förlora allt medvetande om tiden, och de tidsperioder, hvarunder vi varit försjunkna i dvala, måste då, om de än räknade milliontal af år, vara kortare än den sekund vi behöfva för att tillsluta våra ögon.

Vid behandling af denna fråga komma vi nu till en annan, för närvarande starkt blomstrande filosofisk skola, nämligen Herbarts, som har många beröringspunkter med Leibniz. Här finna vi detta spörsmål afhandladt i en förlidet år utkommen skrift af Cornelius »Om växelverkan mellan kropp och själ.» Författaren genomgår den psykologiska fysiologiens hela område, våra syn-, hörsel-, smak- och luktförnimmelser, nervernas elektromotoriska förhållanden, våra minnesbilder, vårt känslolif, sömnen, drömmen, hallucinationernas, fantasmernas och illusionernas fenomener, hvarvid han kommer till det resultat, att själen visserligen behöfver den kroppsliga organismen, för att komma till ett utbildadt tankelif, och att hon blott medelst en sådan organism kan handlande ingripa i sin omgifvande sinnevärld, hvaremot han finner det osannolikt, att de rent andliga processerna, såsom tänkandet, har någon positiv förmån af de kroppsliga organerna, sedan dessa fullgjort sin skyldighet att medverka vid de elementära föreställningarnas bildande. Han visar, att kroppen tvärt om ofta hämmande inverkar på förståndsverksamheten, och han antager fördenskull, att döden skall medföra en gynnsammare utveckling just af denna verksamhet. Uti intet fall bör man tänka sig tillståndet efter döden likna tillståndet i drömmen, enär växelverkningarna mellan våra föreställningar, då vi sofva, störas i sitt normala lopp genom intryck från kroppen. Fastmer kunna vi vänta, att hela det förflutna lif, som själen förde i förbindelse med kroppen, skall reproduceras i behörigt sammanhang och med ökad klarhet, och att vårt för handen varande förråd af föreställningar skall kunna mer ostördt genomarbetas, ehuru det äfven då icke skall saknas hämmande inflytelser från vårt känslolif. Framför allt bör vår sedliga omdömesförmåga, då fri från sinnliga drifter, kunna skärpas och alstra den visserligen pinsamma, men gagnande känslan af ånger, då vi äro i stånd att bättre jämföra hvad som skett med det, som bort ske. Hvilka förvandlingar vår nuvarande föreställningskrets än må röna efter kroppens död, så måste dock densamma tillika med alla våra känslor så småningom närma sig ett visst jämviktstillstånd, hvari medvetandets alla rörel-

ser bringas till harmoni, sedan de sedliga normerna fått högsta ledningen öfver våra föreställningsmassor och ombildat dem. Ett sådant jämviktstillstånd är ej att förblanda med absolut hvila; endast de oordnade rörelserna mellan våra föreställningar äro då uteslutna. Emellertid kan detta lyckliga tillstånd icke uppnås af alla själar på samma sätt och på samma tid, utan måste en stor skillnad här äga rum, beroende af längden och arten af deras jordelif.

Mot v. Kirchmanns och andras mening, att de elementära föreställningar, som själen aldrig kunnat vinna utan genom sin förening med kroppen, och af hvilka hennes hela tankematerial består, måste försvinna, när denna förening upplöses, genmäler författaren, att dessa samma primära föreställningar, sedan de en gång med kroppens tillhjälp bildats, bibehålla sig äfven under vårt jordelif i själen, utan att det är möjligt för fysiologien att upptäcka, att kroppen därtill medverkar. Visserligen kunna dessa föreställningar fördunklas och likasom nedsjunka i omedvetenhet; men det längesedan glömda kan dock åter reproduceras, och det är ju bekant, att just i ålderdomen kunna minnena från barndomen lifligast återkomma. Under sin växelverkan med hjärnans elementer fostrar själen åt sig en otalig mängd af inre tillstånd, af föreställnings- och tankerader, och härunder bilda sig i hjärnans och nervsystemets elementer tillstånd, som i viss mån motsvara själens. Så länge nu dessa system af inre tillstånd normalt fortbestå mellan själen och de väsen, atomer eller hvad man vill kalla dem, som bilda hennes organer,

så länge förblifver själslifvet ostördt; hvaremot själslifvet hämmas från kroppens sida under vissa sjukdomsfall, under vanmakt och under djup sömn, äfvensom ofta under själfva döendet. Men det att själslifvet sålunda lider och undertryckes af störande inflytelser från kroppen, bevisar allt annat än att våra föreställningar nödvändigt behöfva de kroppsliga organerna för att fortfara. Vi veta, att en människas synnerver kunna genom atrofi fördärfvas ända till sina centrala ändpunkter, utan att de en gång vunna synförnimmelserna försvinna. Dessa föreställningar bibehålla sig således alldeles oberoende af de nerver, som alstrat dem. Detsamma kan sägas om de föreställningar, som bildats genom andra sinnesorganer. Hvad hjärnan vidkommer, veta vi, att hon, likasom alla andra kroppsdelar, undergår en ständig ämnesväxling; de materiella element, hvaraf hon består, komma och gå. Ville man tänka sig, såsom materialisterna vanligen göra det, att våra inre själstillstånd, våra minnesbilder och föreställningar hafva sitt nödvändiga materiella underlag i dessa element, som komma och försvinna, så skulle vi åtminstone tidvis förlora en mängd föreställningar tillika med dem, och en sammanhängande andlig utveckling vara omöjlig. Men våra föreställningar komma ej och gå med de atomer, som hjärnan från sig afsöndrar. Denna ämnesväxling i vår kropp är tvärt om nödvändig för själsutvecklingen. Jämte sina kemiska krafter äga dessa atomer, äfven de, sitt eget inre lif, sina egna inre tillstånd, som påverkas äfven af sådana inflytelser, som störa dem i deras normala

tjänstgöring, och dessa störningar ökas, ju längre de utgjort beståndsdel af en nerv. Det är därför af vikt, att de aflägsna sig och lämna plats för nya.

Med den Herbartska filosofiens grundåsikter sammanhänger för öfrigt den lära, att hvarje inre tillstånd, sedan det en gång inträdt, fortfar, fast det kan hämmas och fördunklas af andra tillstånd. Har den hämmande kraften upphört, framträder det på nytt. Antagandet, att de inre tillstånden, en gång väckta, måste fortfara, förliker sig också väl med den fysiska lagen om kraftens konstans.

Detta är de skäl, på grund af hvilka Herbart och hans lärjungar antaga, att icke endast själssubstansen, utan äfven det individuella andliga lifvet fortfar, sedan förbindelsen mellan själen och kroppen upphört.

Herbarts filosofi har sina rötter uti Immanuel Kants. Kant betraktar odödligheten som ett oafvisligt moraliskt kraf, som i sig innebär en vida giltigare bevisning än alla de teoretiska sannolikhetsgrunder, som kunna uppställas för människoandens oförgänglighet. Vi kunna i detta lifvet och under de förhållanden, hvarunder vi här äro ställda, omöjligen fullgöra i allo den moraliska lagens bud, omöjligen förverkliga det ideal af helighet vi hafva inom oss. Den moraliska lagen fordrar helighet, det vill säga viljans fullständiga sammansmältande med denna lag, så att han lefver i oss, som om han vore vår egen ständigt härskande och verksamma vilja. Men all sedlig fullkomlighet, som människan i detta jordiska lif kan uppnå, inskränker sig till hvad vi kalla dygd,

d. v. s. en i handling ådagalagd aktning för lagen, hvilken känsla dock aldrig är helt och hållet fri från en blandning med vår sinnliga naturs självfviska drifter. Dygden är den fortsatta striden och den ofta mödosamt tillkämpade segern öfver våra lägre böjelser. Denna strid emellan plikt och böjelse förnyas oupphörligt under vårt jordelif. En sista afgörande seger gifves här icke. Det är omöjligt att här uppnå den sinnelagets fullständiga renhet, som gör vårt väsen till ett heligt väsen och i allo tillfredsställer samvetets kraf. Denna helighet kan icke uppnås i någon begränsad tiderymd. Vår sedliga fullkomning är möjlig endast i en evighet. Alltså fordrar det högsta goda, om det skall kunna förverkligas i människans vilja, vårt väsens oändliga tillvaro eller själens odödlighet.

Jag skall i nästa föredrag redogöra för den Hegelska skolans samt den yngre Fichtes och Ulricis åsikter om odödlighet, hvarefter jag kommer att ägna de två sista föredragen åt en kort framställning af de estetiska, sedliga och religiösa idealen.

18.

De invändningar, som under detta århundrade blifvit gjorda mot odödlighetstron, hafva kommit hufvudsakligen från tvenne läger: från materialismen och från den Hegelska skolan. Hvad materialismen vidkommer, har jag redan skildrat denna lära och sökt visa, huru ohållbar hon är, på hvilka okritiska antaganden hon hvilar, och huru hon, följdriktigt genomförd, upplöser sig själf och slår öfver i sin egen motsats.

De invändningar den Hegelska skolan och särskildt David Strauss gjort emot odödligheten sammanhänga så nära med hela den Hegelska filosofien såsom system, att dessa invändningar hafva icke den ringaste bevisningskraft för andra än systemets egna anhängare och ej heller kunna kritiseras utan i sammanhang med en kritik af Hegels hela tankebyggnad. Själf yttrade sig Hegel tämligen tvetydigt i frågan, och begreppen äro i hans filosofi dessutom så böjliga och elastiska, och de lösningar han ger af tankens frågor så formalistiska, att man i dem kan inlägga nära nog hvad innehåll man behagar. Man

kan därför icke just undra, att det efter hans död utbrast en strid mellan hans lärjungar om själens odödlighet, och att båda sidorna kunde försvara hvar sin åsikt med åberopande af sin mästares ord. Hvad Hegel själf tänkte i saken framgår vida. tydligare af hans brefväxling med vänner än af hans filosofiska skrifter. Han förnekade den enskilda personlighetens odödlighet och tillskref endast anden, såsom hvad han kallade idé eller såsom någonting allmänt, oförgänglighet. Den åsikt man vanligen möter i hans med strängare följdriktighet tänkande lärjungars skrifter, t. ex. i Strauss', är den, att endast arten, släktet, har odödlighet, men att individen blott är ett försvinnande moment i släktet, en förgänglig och mer eller mindre bristfällig uppenbarelse af släktets idé, en tillfällig uppbärare af släktets organiska former. Dessa former ärfvas från led till led oföränderliga, medan de enskilda individerna, som bära dem, förgås.

Så länge naturforskarne själfva höllo fast vid artformernas oföränderlighet, hade de ingenting att anmärka mot detta uppfattningssätt, som de för öfrigt lämnade i sitt värde. Helt annat är förhållandet nu, sedan den Darwinska teorien om arternas uppkomst ur hvarandra och om de organiska formernas föränderlighet och utveckling till högre fullkomlighet fått allt större insteg i naturvetenskapen och lärt forskarne att studera de enskilda individerna som själfständiga kraftväsen, af hvilka hvart och ett kämpar sin strid för sig för att utbilda sina former till högre endräkt med de omgifvande förhållandena.

För naturforskarne ha således individerna fått en vida större och artbegreppet en vida mindre betydelse än de förr ägde, och vilja de tillerkänna substantialitet eller själfständigt lif åt någondera, så är det visserligen åt individen och icke åt arten. Detta hvad naturvetenskapens ställning till den Hegelska filosofien vidkommer. Hvad åter den nutida filosofien angår, så erkänner hon visserligen sanningen af mången enskild tanke och mången storartad åsikt, som förekommer i det Hegelska systemets jättebyggnad, men förkastar däremot själfva grundvalen, hvarpå det hvilar, som oduglig. Hegel har sökt införa en logik, som förklarar de mänskliga tankelagarne ogiltiga på det rena tänkandets område, och han har öfver allt förblandat relationsbegrepp med sakbegrepp och upphöjt det abstrakta till konkret verklighet. För flertalet af våra dagars logici är artbegreppet en abstraktion, som har sin enda verklighet uti individerna själfva. Begreppet människa t. ex. är abstraheradt ur *det* hos de enskilda människorna, som är gemensamt för dem alla. För andra filosofer betyder artbegreppet visserligen något mer, nämligen begreppet om det ideal, till hvilket individer af samma andliga klass ha att utbilda sig; men de filosoferna förblanda icke detta artbegrepp med de organiska formerna här på jorden, hvilka, långt ifrån att vara oförgängliga, äro stadda i en ständig, om än långsam förvandling och dö bort, kvarlämnande i vår planets olika geologiska lager vittnesbörden om sin förgänglighet.

Hela den nuvarande filosofien går med få undantag i en alldeles motsatt riktning till den Hegelska och håller strängt på individen och hans betydelse. Detta gör redan materialismen, för hvilken de eviga atomerna äro ett slags individer, genom hvilkas växelverkan materialismen söker förklara världen. Detsamma göra den Herbartska skolan, som representeras af en talrik skara filosofer, och den ny-Leibnizianska skolan, som i naturforskaren och filosofen Lotze har sin mest framstående sakförare. Detsamma gör vidare den stora kritiska skola, som återgått till Kant och är sysselsatt med att utreda och vidare utveckla hans grundtankar. Detsamma gör den teistiska skolan, som räknar den yngre Fichte, Ulrici och Wirth bland sina sakförare. Alla betrakta de individerna såsom det substantiella. Och detta kan sägas i högsta mening gälla om den Boströmska filosofien, som icke känner eller erkänner något annat verkligt och evigt än just det som har individualitet och personlighet.

Alla dessa filosofier syfta till öfverensstämmelse uti en punkt: att världen består af oförgängliga enkla väsen, utrustade med en dubbelegenskap, nämligen förnimmelse och rörelse. Förnimmelsen är väsendets inre egenskap, rörelsen är dess yttre, och båda svara emot hvarandra. Inifrån förnummet är allt ande; utifrån förnummet är allt s. k. materiella krafter och rörelser. De nyare filosofiska systemen skilja sig endast i det sätt, hvarpå de uppfatta dessa båda grundegenskapers förhållande till hvarandra. Några vilja gifva samma verklighet åt båda egenskaperna. Andra betrakta de materiella krafterna endast som

fenomen eller uppenbarelsesätt af de andliga — fenomen, som endast finnas till för vår inskränkta uppfattning, men ej för det högsta förnuftet eller Gud, som ser allt sådant det till sitt inre är eller såsom rent andligt.

Samtliga dessa filosofiska riktningar äro äfven eniga däruti, att tiden och rummet äro mänskliga åskådningssätt, äro inre former för vårt sätt att uppfatta; men de skilja sig åter däruti, att några tänkare anse, att rummet äfven har en yttre verklighet, ehuru vi om detta yttre rum och dess beskaffenhet ingenting kunna veta. I hvarje fall äro de eniga därom, att den värld, som vi med våra sinnen uppfatta och med vårt förstånd analysera, finnes till inom oss själfva, i vårt eget medvetande, ty om något existerar, som icke finnes till i vårt medvetande, så hafva vi därom icke den ringaste aning. Allt hvad vi se och höra och med känslan förnimma, allt hvad vi föreställa oss, känna och tänka finnes till inom oss själfva. Af vår egen kropp känna vi ingenting annat än det, som vi förnimma om honom. Vi sammanbinda våra syn- och känselförnimmelser af vår lekamliga människa till en föreställningsbild, som vi kalla vår kropp, och såsom föreställningsbild finnes denna bild endast i vårt medvetande. Ställa vi oss på naturvetenskapens ståndpunkt, så ha vi att förutsätta, att alla dessa föreställningar, alla dessa bilder motsvaras af verkliga ting, men hvad dessa ting äro, sedan vi afklädt dem alla de kvaliteter, såsom ljus, färg, klang, dimensioner i rummet o. s. v., hvilka äro verkningar af vårt nervsystems och vår sinnliga

föreställningsförmågas beskaffenhet, därom veta vi omedelbart ingenting. Hvad vi medelbarligen kunna veta är att alla dessa ting, äfven de till utseendet mest liflösa, äro komplexer af väsen, af atomer, monader eller hvad vi vilja kalla dem, men som i hvarje fall hafva ett mått af förnimmelse och lif.

Sålunda finner enhvar i sin organism ett något, som inom sig äger en hel värld af fenomener, ett något, som vill, tänker, hoppas och tror och trängtar till högre skönhet och klarare sanning än hvad vi här äga. Kan detta något vara detsamma som hela vår organism? Vår kropp består af ofantligt många kommande och gående smådelar; han består af milliontals celler, som hvar för sig hafva ett mått af lif och förnimmelse, och hvar och en af dessa celler består af oräknade atomer, som man ej heller får tänka sig utestängda från det allomfattande, allt genomträngande lifvet. Vore det väpnade ögats kraft tillräckligt stor, skulle denna vår kropp te sig för oss som ett system af otaliga atomer, hvar och en omgifven af en eteratmosfär, attraherande och frånstötande hvarandra allt efter deras olika frändskapsförhållanden. Är det möjligt, att själfmedvetandets enhet kan uppstå ur denna mångfald af ständigt rörliga, ständigt inträdande och utträdande väsen? Är det möjligt att dessa milliontals atomer kunna vara *ett* med vårt jag, som vet sig vara ett och detsamma under alla sin kropps förändringar, som vet sig vara ett och detsamma, medan en fortfarande flod af känslor, begär, hågkomster och tankar genomströmma det, detta jag, som vet sig vara ett och tror sig vara

icke organismen själf, men den rådande principen i honom? Svaret är det, att hvarje försök att förklara vårt själfmedvetandes enhet, vårt jag, som ett resultat af alla dessa atomers förenade verksamhet stöter på omöjligheter; medan den åsikt, att i organismen finnes jämte de öfriga atomerna, de öfriga monaderna, *en* högre monad, *ett* relativt själfständigt väsen, som behärskar de andra och nyttjar dem för sina ändamål, tillbjuder den enda hållbara förklaringen af den mänskliga organismens fenomen. För denna viljande, tänkande, af idealer mäktiga atom eller monad behöfva vi icke taga i anspråk ett större mått af tillvaro i tiden än för hvar och en som utgör en beståndsdel af vår kropp, ty de äro alla oförstörbara, alla oförgängliga. Från ståndpunkten af denna uppfattning kan frågan således alldeles icke gälla, om vår själssubstans är evig, ty den frågan är då afgjord, men väl, huruvida själsmonaden är i stånd att minnas och tänka, sedan bandet mellan honom och hans kropp är löst, med andra ord: huruvida själsmonaden bibehåller sitt medvetande som just den personlighet, hvilken han nu är. Jag anförde sist hvad den Herbartianska skolan påpekat för att uppvisa möjligheten och sannolikheten häraf. Naturvetenskapen har mot de skäl, som denna skola anför, icke det ringaste att invända; de resultat, till hvilka hon här kommit, äro dragna med exakthet och skarpsinne ur fysiologiens egna rön, och många af denna vetenskaps målsmän dela den Herbartska filosofiens åsikter i detta fall.

Ett är emellertid antagligt, att den fenomenvärld,

som vi se omkring oss, försvinner i döden för själen, sedan hon icke längre äger de sinnesverktyg, med hvilkas tillhjälp hon uppfattat dessa fenomen och ordnat dem åt sig och funnit sig tillrätta ibland dem. Men därför att denna fenomenvärld försvinner, står själen icke isolerad och utan intryck och utan förmåga af intryck. Hon förer med sig hela sin rika andliga organisation, som hon under detta jordelif mer eller mindre hunnit utbilda ur det tillstånd af slumrande och dunkelt förnimmande frölif, som hon förde före sitt inträde i detta jordelif. Hon förer med sig till ett annat lif hela denna andliga organisation, hela denna rikedom af anlag, som jordemänniskan dels alldeles icke, dels endast ofullkomligt hinner utveckla härstädes, hela den värld hon hyser inom sig af dunkla känslor, aningar och ouppfyllda ideala önskningar, som vänta på att upphöjas till åskådningens och begreppets klarhet, men icke kunna det förr än i en fenomenvärld, som trognare och renare återspeglar det eviga, än hvad denna vår värld gör det.

Huru denna nya fenomenvärld skall gestalta sig är naturligtvis omöjligt att säga. Den nuvarandes utseende beror, som vi veta, af våra sinnesverktygs och vår sinnliga föreställningsförmågas beskaffenhet. Likasom ögat uppenbarar oss helt andra fenomen än örat, och detta helt andra än lukten och känseln, så är det möjligt, att vi, utrustade med en helt annan, nu slumrande sinnesförmåga, skola skåda egenskaper hos universum, som nu äro oss fullständigt fördolda. Men äfven i en högre och sannare fenomenvärld än

den, som nu företer sig i vårt medvetande, skall människan, såsom Boström anmärker, icke vara fullkomligt utan all skugga af sinnlighet. Själen kan och måste under sin eviga utveckling genomlefva många lifsformer, inträda uti och skiljas från fenomenvärld efter fenomenvärld och skåda universum i allt högre klarhet, se allt djupare in i sitt eget väsen och renare fatta Guds; men det sinnliga, hvilket här vill säga det inskränkta och begränsade, kan dock aldrig fullkomligt upphäfvas uti någon af dessa lifsformer, just därför att människan är en självständig personlighet och ej kan försvinna i den gudomliga urgrunden eller själf varda det absoluta förnuftet. Men — anmärker samme tänkare — denna sinnlighet, denna inskränkning kan ej kännas såsom någonting hämmande för människoanden, när han en gång uppnått sin högsta möjliga fulländning och följaktligen hvarken har förmåga eller behof af vidare utveckling.

I denna utveckling deltager hela universum, därför att universum är ett förnuftigt system, där hvarje väsendes belägenhet inverkar på och är beroende af de andra väsendenas. Och ändliga väsenden finnas af många slag och många grader, från de högsta med det rikaste andelif till dem, som vi föreställa oss här såsom materiella atomer med omedvetna, i kemisk frändskap sig yppande drifter. Likasom dessa materiella atomer tjänat oss i detta vårt lif, i det de tjänstgjort i våra lemmar, så kunna vi icke förneka möjligheten, att vi därunder äfven tjänat dem och bidragit till deras, för våra sinnen oskönjeliga utveckling. Det ligger icke utanför möjlighetens

område, att de atomer, som dallrat i den ädlaste af alla människosöners hjärna, då han tänkte himmelska tankar eller beslöt sig till lidande och död för sina systrars och bröders bästa, det är icke omöjligt, att dessa atomer eller monader inom sin dunkla förnimmelsesfär emottagit därifrån ett inre tillstånd, som hvilar där overksamt, tills världsutvecklingens sol kallar det till att spira upp. Det torde ej heller vara utan sina djupare grunder som vi ära det stoft, hvilket en gång deltagit på sitt sätt i själens lif. Filosofien vill, likasom den religiösa tron, sådan hon uppenbarar sig hos aposteln Paulus, icke låta någon del af universum falla utanför utvecklingens lag och kan det ej heller, så vida världen är förnuftig, d. v. s. bildar ett system. Men hvarje väsen hinner i denna utveckling ej längre än dess inneboende mål kräfver. Det skall fördenskull äfven i den högsta af alla våra lifsformer, i hvad tron kallar Guds rike, gifvas en rikedom af ljusskiftningar och andliga gradationer, hvilket dock ej kan minska de lägre ståendes fullkomliga tillfredsställelse eller eviga salighet, ty denna är ej beroende af måttet, utan af måttets fullständiga uppnående.

Själen, anmärktes det, har en mångfald af förmågor, en inre andlig organisation, af hvilken den materiella organismen, som hon förlorar i döden, är i sina väsentliga drag ett uttryck. Bland dessa förmågor finnes en, i hvilken många tänkare se en daningskraft, verksam hos själen redan vid bildandet af de kroppsliga organer, med hvilka hon inträder i jordelifvet. Denna förmåga är inbillningskraften,

fantasien. Att fantasien hos den färdiga människan är en uti ideal mening skapande kraft, det känna vi alla. Skaldekonsten och alla bildande konster hafva sin lifskälla i fantasien. Många stora historiska handlingar, många hjältebragder hafva det äfven. Mindre påaktad torde den stora roll vara, som fantasien spelar äfven inom den stränga vetenskapen. Utan den kombinerande fantasiens tillhjälp skulle, anmärker en matematiker, intet enda af de Euklidiska problemen kunnat lösas och öfver hufvud taget ingen enda verkligt ny upptäckt kunnat födas till världen. Det gäller om dessa upptäckter, dessa nya tankar i allmänhet, att de icke framgrubblas, utan att de uppdyka blixtsnabbt i själen, vanligen ledsagade af en åskådlig bild, en »fantasma», som ger dem innehåll och lif. Men det är ej endast på dessa ideala områden fantasien visar sin kraft, utan äfven på det fysiska området. Psykologiska, fysiologiska och medicinska skrifter innehålla vittnesbörd i mängd därom. Så t. ex. känner man många fall, då icke blott anblicken, utan tillochmed en liflig skildring af vissa sjukdomar framkallat symptomer, påminnande om dessa sjukdomar, hos någon af åskådarne eller åhörarne. Detta kan icke ensamt förklaras af nervsystemets öfverdrifna retlighet, ty nervsystemet skulle antagligen alldeles icke retas af en sådan skildring, om icke retningen hade sin grund i en af fantasien uppjagad liflig föreställning. Vidare är det ställdt utom tvifvel, att en länge fortsatt uppsåtlig härmning af vissa bräckligheter verkligen kan framkalla dem, att t. ex. tiggare, som hycklat epileptiska kramp-

anfall, astma eller blödsinne, med tiden hemfallit åt dessa sjukdomar. En stor holländsk läkare berättar om en af sina lärjungar, att han måste afstå från det medicinska studiet, emedan han angreps af samma sjukdomssymptomer, som läraren med lifliga färger skildrade. Tämligen allmänt kändt är äfven, att födelsemärken, kroppstecken och lyten kunna uppkomma hos barnen, när deras mödrar, som det heter, försett sig. Likaledes lär det icke så sällan förekomma, att den inbillningen, att man intagit ett till sina verkningar kändt läkemedel, har verkat såsom själfva läkemedlet, äfvensom det någon gång händt, att inbillningen, att man fått gift, framkallat förgiftningssymptomer. Af sådana företeelser låter det ock förklara sig, hvarför så kallade sympatikurer, beröring af reliker, vallfärder till heliga orter, bad i s. k. heliga källor kunna hafva åsyftad verkan, och det lika mycket, om källans helighet berott på hedniska eller kristna sägner, eller om relikerna tillhört buddhaistiska, muhammedanska eller kristna helgon.

Dessa fakta bevisa ovedersägligt, att fantasien under vissa omständigheter kan utöfva ett utomordentligt inflytande på kroppens tillstånd, funktioner och processer. Någon fysiologisk betänklighet kan då icke uppställas mot det af åtskilliga filosofer gjorda antagandet, att fantasien är människans på en gång högst och djupast trängande förmåga, verksam som skaparemakt så väl uti idealernas höga rymder och i tankearbetets mellanregioner som i naturlifvets allra djupaste schakt, verksam äfven då, när under inflytandet af gifna förutsättningar själen

likasom lekamliggör sig i en kroppslig organism. Den verksamhet, i kraft af hvilken själen, under mångfaldiga andra faktorers bestämmande inflytelser, före födelsen arbetar på uppbyggandet af sin kroppshydda och gör detta likasom efter en inneboende mönsterbild, som hon omedvetet och nödvändigt följer, — denna verksamhet har så mycken likhet med det sätt hvarpå hon sedan bearbetar sina sinnliga intryck, gestaltar dem till föreställningar om föremål och ting samt ombildar och kombinerar dem, att man lätt föres till det antagande, att båda dessa funktioner tillhöra samma själsverksamhet på olika stadier, nämligen inbillningskraften. Och antagandet synes få stöd af fantasiens allbekanta verksamhet i vårt drömlif. Äfven i drömmen verkar fantasien omedvetet och nödvändigt. Äfven där förfar hon efter bestämda inneboende normer och på samma gång efter yttre impulser. Och märkligt är, att den fantasiens bildande kraft, som yttrar sig i drömlifvet, till tiden sammanfaller med den kroppsliga verksamhet, hvarunder nutritionen pågår som lifligast, nämligen under sömnen, då kroppen företrädesvis vinner ersättning för sina under dagens arbete förbrukade elementer och förberedes likasom till nytt inträde i lifvet.

Är nu fantasien, såsom den yngre Fichte, Ulrici, Froschammer och andra filosofer antaga, själens första och djupaste verksamhetsförmåga, är hon tillika den kroppsdanande kraften, på samma gång som den, hvilken ingifver siaren, skalden och konstnären och skapar en värld af ideal skönhet omkring oss,

är hon tillika den kraft, som, där tanken tröttnat och känner sig maktlös, skyndar att läska honom med vatten ur lifvets bäckar, och genom sin verksamhet på mytens, på den religiösa trons områden sträfvar att fylla de luckor, som vårt vetande lämnat, och att gifva våra aningar lefvande och åskådliga gestalter: då är det ju äfven tänkbart, såsom samme filosofer antaga, att fantasien äfven i en annan lifsform skall finna de tjänstvilliga, till organiskt samlif trängtande elementer, af hvilka själen kan bilda sig hvad aposteln Paulus kallade en andlig lekamen, för att med dess tillhjälp förnimma fenomenen i en kommande värld. Men här stå vi vid filosofiens råmärken, som vi icke böra öfverskrida, äfven då fantasien vinkar oss att träda därutöfver. Och vi kunna stanna där förtröstansfullt, sedan vi funnit att vetenskapen har inga oemotsägliga invändningar att göra *emot*, men väl starka grunder att uppställa *för* vårt hopp, att vi äro odödlige lemmar af ett oförgängligt universum, en det absoluta förnuftets eviga värld.

19.

De frågor, med hvilka vi hit intills sysselsatt oss, hafva varit sådana, som människan gjort sig därför att hon är en varelse, som trängtar till kunskap, till sanning. Men sanningen är icke människans enda ideal. Hon har äfven andra ideal inom sig: det skönas ideal och det godas. Genom kunskapen sträfva vi att begripa världen sådan hon är; vid vårt arbete i det godas och i det skönas tjänst sträfva vi att fatta världen *icke* sådan hon är, utan sådan hon *bör* vara. Människan har ett logiskt samvete, hvars ideal är sanningen, ett estetiskt samvete, hvars ideal är skönheten, och ett sedligt samvete, hvars ideal är det goda.

Med dessa ideal är hon ställd midt i den verklighet, som omgifver henne, och det är de, som egga henne till en oaflåtlig rastlös sträfvan att vinna en allt klarare inblick i tingens väsen, att försköna sin omgifning och förädla sig själf. *Utan* dessa ideal vore människan ett naturting, ett djur; genom dem och i besittning af dem är hon medborgare i en högre värld.

Sanningen har sitt värde i sig själf och för sin egen skull, och ej för de timliga förmåner, som kunskaper medföra. Ehuru det är den ständigt stigande kännedomen om naturen och hennes krafter, som möjliggjort hela det rika industriella lif, som vi nu se utveckla sig inför våra ögon, så är det dock en glädjande och upplyftande tanke, att alla dessa kunskaper, som visat sig så nyttiga, eftersträfvats af människan icke för nyttans skull, utan för deras egen. Det är sanningstörsten, icke den sinnliga njutningslustan eller vinstbegäret, som kallat dem i dagen och skapat de stora upptäckterna. Med hvilken ofantlig möda och med hvilken outtröttlig kärlek till sin sak uppförde icke Greklands tänkare den underbara byggnad af sträng logik, som vi kalla geometrien! Helt visst fanns det äfven den tiden s. k. praktiske män, som funno det lika besynnerligt som onyttigt, att man kunde tillbringa sitt lif med att grubbla öfver trianglars, kvadraters och cirklars egenskaper, och som väl tyckte, att något gagn omöjligen kunde härflyta däraf. Det var ej heller för nyttans, utan för vetandets skull, som dessa undersökningar gjordes. Men hvilket gagn ha de icke medfört! Astronomien, tideräkningen, fysiken, mekaniken, hvad skulle de varit, om icke tänkandets tysta och oegennyttiga arbete hade lagt grunden till den matematiska vetenskapen! Det har på alla områden visat sig, att just de forskare, som endast eftersträfvat att utvidga vårt vetande, gifvit uppslaget till de gagnerikaste upptäckterna; medan däremot andra, som endast letat efter det nyttiga, sällan vunnit hvad de sökt.

Det sköna liknar däruti det sanna, att det förra, likasom det senare, vill sökas för sin egen skull. Skönt är det, som behagar på grund af sina egna för synen eller hörseln förnimbara egenskaper; skönt är det, som vi med själsnjutning betrakta eller åhöra, utan att vi däraf hafva något själfviskt intresse, utan att vi däraf hafva att skörda några timliga förmåner, utan att vi ens nödvändigt önska att äga det, eller som vi önska att äga endast för att njuta det som skönt.

»Se, stjärnorna begär man ej,
man gläds åt deras prakt,»

anmärker Göthe. Härom öfvertygas man lätt, om man ihågkommer, att den hörda musiken, det lästa eller sedda dramat icke väcker något förvärfsbegär, lika litet som åsynen af en härlig soluppgång eller af månens sken öfver furuklädda höjder ned på en insjös lugna yta. En människa med lifligt skönhetssinne njuter lika mycket i rent estetiskt hänseende af en vacker byggnad eller målning eller bildstod som dessas ägare kunna göra det.

En annan fråga är den, hvari det sköna egentligen består. Är t. ex. det sköna endast en *formell* beskaffenhet hos föremålet, utan afseende på något andligt innehåll eller andlig mening med detsamma? Det finns en filosofisk skola, nämligen Herbarts, som påstår det. Men det torde dock vara svårt att ge sitt bifall till den meningen. Väl är det sant, att vissa formella egenskaper måste finnas hos ett föremål för att vara skönt. Men därmed är det säkerligen icke nog. Öfver allt, både i naturen och i

konsten, antingen det gäller ett landskap eller en pelarordning eller en historiemålning eller en bildstod eller ett skaldeverk eller en tondikt, öfver allt bestämmes visserligen vårt estetiska välbehag af det sätt, hvarpå själfva formerna göra sig gällande, det vill säga proportionerna eller måttförhållandena mellan föremålets beståndsdelar. Perspektivet i målningen, generalbasen och harmoniläran i musiken, prosodien och metriken i skaldekonsten innehålla ett system af lagar för formerna, hvilka ingen konstnär ostraffadt bryter mot. Harmoni mellan tonerna, riktig teckning och symmetrisk gruppering i målningen, versmått och melodiskt tonfall i diktkonsten äro formella villkor för skönheten. Men vore dessa villkor allt, och berodde skönheten endast af formerna, då vore ett felfritt välglättadt, men innehållsfattigt och fantasilöst klingklangpoem af det slag, som vår literatur har allt för många att uppvisa — då vore ett sådant att ställa högre än ett mindre väl versifieradt, men stämningsväckande, fantasirikt och tankfullt skaldestycke; då skulle en fint utförd arabesk hafva samma värde och skänka samma estetiska njutning som den olympiske Zeus eller den meliska Afrodite, hvilket dock för ingen del är fallet. Intet studium af generalbas och harmonilära, om än aldrig så djupgående och ihärdigt, är i stånd att skapa sådana tonverk som Beethovens, Haydns eller Mozarts, så vida icke kompositören är dem jämlik i snille och i förmåga att känna och återgifva mänskliga känslostämningar. Just detta — att återgifva mänskliga känslostämningar, är konstens uppgift, och sådana

äro också de äkta konstverkens innehåll. Alla alster af skaldekonst, musik, målning, bildhuggarkonst, ja arkitektur måste hafva uppkommit ur en viss själsstämning, hafva en sådan till innehåll och framkalla en sådan hos åskådaren eller åhöraren. Gör icke konstverket detta, så är dess estetiska värde = 0, äfven om konstnären iakttagit alla de lagar, som måste iakttagas för att åstadkomma felfria former. Hvarför är den Sixtinska Madonnan eller den Otrikolanske Zeus eller Praxiteles' i svärmiska drömmar försjunkne Eros-gosse eller Thorvaldsens döda lejon vid Luzernsjön så gripande sköna? Kan någon tro, att de äro det endast för färgkontrasternas skull eller för det riktiga perspektivet eller för grupperingen eller för proportionernas och den anatomiska natursanningens skull? I så fall skulle hvarje medelmåttigt begåfvad, men flitig och grundlig konstnär kunna göra lika beundransvärda ting som dessa. Nej, de äro framgångna ur en innerlig känslostämning och de väcka en sådan. Däri ligger hemligheten. En filosofisk författare anmärker ock: Känslostämning, glad eller sorgsen, hoppfull eller trånande, uppsluppen eller andäktig, lycksalig eller förtviflad — känslostämning af hvad färg som helst, men af öfverlägsen, bjudande styrka — det är den skapareld, som lifvar konstnärssnillets rörliga inbillningskraft till verksamhet, som fostrar de väldiga eller de hänförande och smekande bilderna och tankarne i hans inre, hvilka han förverkligar i ord och toner, för att hos den mottaglige åhöraren och betraktaren framkalla ett liknande intryck. *Där* ligger skönhetens kärna. Rytmer, ackorder, rim, proportioner, förhållanden — i få ord: formerna äro endast skalen, som växa kring denna kärna och nödvändigtvis tillhöra henne.

Härmed är också svaret antydt på den frågan, om konsten består i någonting mer än det att lyckligt efterhärma eller kopiera den yttre naturen. De som påstå, att härmning af naturen är konstnärens högsta uppgift, göra sig en tämligen låg föreställning om denna, och de medgifva själfva, att deras åsikt icke låter tillämpa sig med följdriktighet på vare sig musiken eller arkitekturen, ty hvar i hela den yttre naturen hafva vi mönsterbilderna för en Beethovensk sonat eller för Athens Partenon? Dess strängare och ihärdigare pläga de däremot vidhålla sin mening i afseende på bildhuggare- och målarekonsten. Men äfven där nödgas desse realister eller naturalister, såsom de skiftevis kalla sig, genast göra vissa eftergifter. Med afseende på bildhuggarkonsten medgifva de, att konstnären icke kan efterbilda hvad som helst utan att *välja* sina modeller; de medgifva tillvaron af skönare och fulare naturformer och erkänna därmed, att det bestämmande och afgörande icke ligger i naturen, utan inom konstnären själf, inom hans skönhetskänsla, som måste hafva domsrätt öfver naturformerna. Men saken är i själfva verket den, att icke en gång en landskapsbild, ja, icke ens ett så kalladt »stilleben», ett djur- eller fruktstycke, är något konstverk, om det endast är en härmning af naturen och icke förstått att återgifva denna så — genom kompositionen, anordningen, färgstämningen, dagrarnes och skuggornas omväxling — att det

hela samklingar med någon mänsklig känslostämning. Det s. k. »stilleben» är mer än någon annan konstgren bundet vid den yttre naturen och har mindre än någon annan tillfälle att ur fantasien hämta ett idealt innehåll. Och dock: hvilken skillnad finner man icke äfven här mellan sådana alster, som endast äro en handtverksmässig, om än i den meningen förträfflig härmning af några naturliga föremål, några blommor och drufvor t. ex., och andra, i hvilka troheten mot naturen är parad med ett sinne för ljus och färger, som åstadkommer ett praktverk af dagrar, skuggor och prismats alla färgskiftningar och som vetat att andas öfver det hela en stämning, som gör dessa blommor, dessa drufvor och frukter till förkunnare af hela den harmoni, den oskuld och älsklighet, som fantasien föreställer sig, att naturen en gång hade inom Edens portar, då det första sälla människoparet vandrade där. Sålunda fordrar äfven den lägsta af målarkonstens grenar, äfven den, något mer än blott teknisk fullfärdighet i härmningen af den yttre naturen. Den kräfver äfven utbildadt skönhetssinne, känsla och fantasi, och ett stillebensstycke, som vittnar därom, är vida mer värdt än en anspråksfull, men medelmåttig historiemålning.

Den snillrikaste och skarpsinnigaste realist eller naturalist på estetikens område, som väl någonsin funnits, var den kände franske författaren Diderot, och likväl äro de satser han uppställde så orimliga, att han väl aldrig skulle hafva omfattat och försvarat dem, om icke han drifvits till en sådan ytterlighet af sin afsky för den falska idealism, som rådde på hans tid inom den franska målningskonsten. Han såg, huru man i de akademiska skolorna studerade den hudflådda mänskliga muskulaturen så länge, att man i alla målningar återfann densamma så att säga utan hud. Han såg huru lärjungen i sju års tid hade att studera modeller, som aldrig fingo intaga en naturlig hållning, utan af professorerna voro indresserade efter det häfdvunna maneret i en mängd s. k. akademiska ställningar, som troddes göra dess bättre verkan, ju mer tillgjorda de voro, och i sin harm häröfver tillropade han de unge konstnärerna att så snart som möjligt lämna dessa fördärfliga skolor, för att i stället lära af den oöfverträffliga konstnärinnan, modren naturen. Den förste bäste karl, som drager upp ett ämbar vatten ur brunnen, är — sade han — ett värdigare studium för er, än den olycklige modellen, som ställes upp på estraden och dresseras af professorn, huru han skall hålla armarne för att låtsa samma rörelse, fast han har ingen börda att lyfta. De förste bäste pojkar, som I fån se på gatan gripa hvarandra om lifvet för att brottas, äro mer värda att studera och öfverflyttas i er skizzbok, än desse akademiske modellkämpar, som hålla hvarandra om lifvet, utan att spänna en enda af de muskler kraftprofvet fordrar och som aldrig nödgas in i en sådan ställning, som pojken intager, när hans jämnvikt är hotad.

Dessa anmärkningar af Diderot voro säkerligen befogade och skulle underskrifvits af det forna Greklands alla konstnärer. Men de slutsatser, hvartill

han genom dem kom, skulle däremot för ingen del gillats af det gamla Hellas' konstnärer, som så underbart visste förena det grundligaste naturstudium med den högsta idealism. Diderot så godt som fullständigt förblandar natur med konst och söker sammansmälta båda med hvarandra. Så yttrar Diderot: »Naturen gör intet inkorrekt. Hvarje gestalt, hon må vara i våra ögon skön eller ful, har sin orsak, och bland alla existerande väsen finns icke ett enda, som icke är sådant det bör vara. Om alla naturens orsaker och verkningar vore oss till fullo kända, så hade konstnären intet bättre att göra än att framställa varelserna alldeles sådana som de äro; ju fullkomligare härmningen vore, dess mer skulle vi känna nöje af konstverket, och konstnären skulle då vara ursäktad, om han rätt ofta framställde människor med för stora fötter, för korta ben, svullna knän och för stora hufvud. *Vi* säga om en människa, som vi se gå förbi: hon är illa vuxen. Ja, enligt våra fattiga regler är hon det; men dömde vi enligt naturens lagar, skulle det låta annorlunda. Vi säga om en bildstod: hon har de skönsta proportioner. Ja, enligt våra fattiga regler, men hvad skulle naturen säga, om hon kunde yttra sig?»

Så långt Diderot. Jag har anfört hans ord, därför att man ännu rätt ofta får höra alldeles liknande uttalanden. Hvad skulle naturen säga? frågar Diderot. Han, hvilken själf betraktade människan både till själ och kropp som en naturprodukt, borde då också kunnat gifva ett svar på frågan, ty är människan en naturprodukt, så är hennes skönhetssinne

det äfven, och medelst det skönhetssinnet uttalar då naturen genom oss, att hon skapar icke blott sköna, utan äfven fula ting; hon säger oss, att hennes lagar äro af den komplicerade art, att hennes skönhetssträfvanden ofta korsas af andra obevekliga lagar, hvilka göra att mycket, som till anlaget var skönt, förfelas vid utförandet, och hon manar oss att inom våra idealers värld förbättra detta och där skapa en natur, inom hvilken hennes egna skönhetslagar kunna göra sig ostördt gällande.

Då Diderot säger, att naturen gör intet inkorrekt, så anmärker Göthe, att naturen gör ingenting inkonsekvent, men däremot ganska mycket inkorrekt. En varelse, som till anlaget var skön, kan t. ex. skadas till någon af sina delar; naturen söker då bota skadan; men därtill behöfver hon då ofta krafter, som dragas från de öfriga kroppsdelarna, hvarigenom deras normala utveckling hämmas. Naturen, som har att sörja för mer än för varelsernas skönhet, nämligen för deras tillvaro och fortplantning, har då gjort denna gestalt icke till sådan som hon borde vara och var ämnad att vara, utan till en sådan som hon under de gifna förhållandena *kan* vara.

En fullkomlig efterhärmning af naturen är lika litet möjlig som önskvärd. Om vi känna den organiserande naturens lagar bättre nu än de gamle grekerna gjorde, det betyder för konsten och konstnärerna icke det minsta. Faktum är, att vi känna dessa lagar ofantligt mycket bättre, men att våra bildande konster det oaktadt stå mycket lägre och skola göra det, tills vi i samma mån som grekerna kunna

fästa oss just vid det, som det i konsten kommer an på, det lifsfulla, kraftiga och duktiga eller det milda och behagfulla, det som griper vår själ och ger form åt våra känslostämningar. Naturen bjuder oss, att vi skola studera henne och söka aflocka henne hennes skönhetslagars hemligheter; men hon bjuder oss på samma gång att skilja mellan de ting, som dessa lagar fått ostördt utbilda, och de ting, där dessa lagar korsats af andra. Naturen säger oss genom vårt skönhetssinne, att hon skapar både fula och sköna ting, och att de organiska tingen hafva mångfaldiga gradationer af skönhet. Själfve Diderot måste medgifva, att om också en groda eller en padda eller en spindel äro alldeles fullkomliga i sitt slag, torde de dock i skönhet svårligen kunna mäta sig med en Kleopatra eller en Antinous, eller att Silenus' åsna kan i fägring täfla med Dionysos, vinets unge gud, eller att en flundra där vid lag kan mäta sig med någon af Neckens döttrar, sådana som Molin skulpterat dem, eller att gorillan i Berlins zoologiska trädgård, hvilken nu lär komma att afbildas i marmor, någonsin, hvad skönheten vidkommer, skall sticka ut den belvedereske Apollo. Vi hafva af Gud eller, om man så vill, af naturen fått en ideal måttstock att mäta efter. Ägde vi icke den, hade vi inga estetiska värdeomdömen, då skulle vi i naturen upptäcka hvarken något vackert eller något fult. Och att detta värdeomdöme, denna estetiska måttstock icke är något godtyckligt eller själfgjordt, ehuru skönhetssinnet kan vara mer eller mindre outbildadt, mer eller mindre vaket, mer eller mindre ensidigt fästadt

vid vissa typer, det finna vi däraf, att den konstnärliga skaparkraften, där hon verkligen finnes, uppspringer ur ett omedvetet själsdjup och verkar instinktivt, och det så, att endast de störste konstnärer kunna granska och kriticera sina egna verk, utan att beröfva dem deras friskhet. Och när de rätta och förbättra dem, så går detta då vanligtvis ut på att bringa hvad de på duken eller i marmorn utfört så nära intill den ursprungliga eller reproducerade fantasibilden som möjligt är.

Konstsmaken har visat sig tämligen olika hos olika folk och i olika tider, men dock icke så olika, att icke vi nordboar i nittonde århundradet efter Kristus beundra samma mästerverk, som skapades af helleniske mästare för 2,300 år sedan, och ej heller så olika, att vi icke kunna uppskatta värdet af egyptiska konstverk, som mejslades för 5,000 år sedan, eller till och med erkänna, att kinesens eller japanens skönhetsideal, som bildats efter andra ansiktstyper än våra, dock hafva en äfven oss tilltalande mänsklig skönhet. Den omständighet, att skönhetssinnet, likasom alla mänskliga anlag, är underkastadt utveckling och tager intryck af sin omgifning, bevisar således för ingen del, att smaken är något rent godtyckligt.

Skönheten har otvifvelaktigt sina lagar, som det tillkommer den estetiska vetenskapen att utforska. Med dessa lagar är det det egna förhållandet, att konstnärerna följa dem, utan att veta så noga af dem, att vi själfva äro underkastade dem, då vi gripas af naturens eller af konstverkens skönhet, utan

att vi kunna tyda dem. De äro icke skrifna med döda bokstäfver, utan med en lefvande skrift, som verkar inom oss, i våra känslors djup, äfven då vi icke kunna öfversätta den i begrepp och ord. Därom bemödar sig nu den estetiska vetenskapen, men hon står ännu endast vid början af detta sitt verk, ja har knappt lyckats fullt utreda en enda af de formlagar, som utgöra konstens abc och som förhålla sig till konsten ungefär som grammatiken till poesien eller logiken till vetenskapen.

Så t. ex. känner man sedan gamla tider tillbaka *symmetrien* såsom en formell skönhetslag, men vi veta ännu icke, huru denna närmare förhåller sig till en annan lag, nämligen *kontrastens*, som stundom mildrar och slöjar symmetrien, stundom alldeles synes upphäfva henne. Symmetrien behagar oss mångenstädes; så redan i de geometriska figurerna, bland hvilka de symmetriska, såsom ellipsen, cirkeln, den likbente triangeln och parallellogrammen tilltala vårt öga mer än de osymmetriska. En kristall, en snöflinga behagar oss af samma skäl. Symmetrien gör sig gällande så väl i det grekiska templets som i den gotiske dômens fasad, som i flertalet af våra möbler, vid hvilkas ordnande vi också i någon mån följa symmetriens regler. Symmetrien behagar oss i människornas och de flesta djurens kroppsbyggnad, likaså väl som i versbyggnaden med dess taktdelar, alliterationer och rim. En mer eller mindre sträng symmetri återfinna vi äfven i vissa bildverk, såsom i de grekiska gafvelgrupperna och i Laokoongruppen och i rätt många taflor, särdeles från tretton- och

fjortonhundratalet, men också i många målningar af Rafael, Andrea del Sarto, Annibal Caracci, Guido Reni m. fl. Och likväl: hur många äro icke de fall, då man föredrager kontrasten eller det oregelmässiga framför symmetrien, utan att vi äro i stånd att formulera en lag, som i klara ord säger oss, när symmetrien bör finnas eller icke. Ingenting — anmärker en författare — är oregelmässigare och ändock ingenting mer storartadt skönt än ett alplandskaps bergmassor, fjälltoppar och isjöklar, som i vild oordning hopats öfver hvarandra. Är icke den naturlige skogen skönare än poppelalléen, den engelska parken skönare än den gamla franska parken med sina snörraka gångar och i matematiska figurer anlagda och klippta häckar? Hvem vågar påstå, att vattenspegelns oförlikneliga skönhet i ett landskap beror af det slags lodräta symmetri, som uppkommer genom strändernas och skyarnes spegling i densamma? Vi finna det oregelbundna Nürnberg skönare än det till tråkighet regelbundna Carlsruhe. I få ord sagdt: vi veta, att symmetrien är en skönhetslag, som följes af naturen och erkännes af vårt estetiska sinne; men vi veta ännu icke grunderna för denna lags verksamhet och overksamhet.

Detta gäller särskildt den vågräta eller horisontella symmetrien. Däremot har en estetiker i våra dagar, Adolf Zeising, upptäckt en proportionallag för den lodräta symmetrien, hvilken lag estetikerna tro sig återfinna så godt som öfver allt i den högre organiska naturen och i konsten, där öfverhufvud en vertikal symmetri kan ifrågakomma. Det är den

s. k. *gyllene snittets* lag. Om man skär en linje i två olika stora delar så, att den mindre delen förhåller sig till den större, som den större delen förhåller sig till hela linjen, så är denna linje skuren i enlighet med det gyllene snittet, och man behöfver endast se och jämföra ett antal kors, bildade af tvenne linjer, med hvarandra, för att omedelbart finna, att det kors, hvars lodräta linje är skuren af den vågräta i enlighet härmed, är det vackraste af alla. Är den lodräta linjens hela längd t. ex. 26 tum, och hon skäres så, att hennes nedra del blir 16 tum och hennes öfra 10 tum, så är linjen delad i närmaste öfverensstämmelse med det gyllene snittet. Denna estetiska proportionallag, ehuru upptäckt först i våra dagar, återfinna vi i den gamla helleniska byggnadskonstens mästerverk så noggrant iakttagen, att man kunde förvånas och fråga sig, om icke grekerna med full medvetenhet och beräkning iakttagit honom. Parthenon, Propyleerna och Theseustemplet i Athen vittna, att deras byggmästare följt denna proportionallag ej blott i massornas lodräta hufvudlinjer, utan ock i de enskilda delarnas, såsom bjälklagets och pelarkapitälernas proportioner. Likaledes finner man samma lag instinktivt åtlydd i den gotiska byggnadskonstens mästerverk, Kölner Dom, Freiburger Münster och många andra. Samma lag uppträder äfven och gör sig gällande i plastikens verk och i målningar i fråga om massornas och figurernas gruppering.

Och som med konstens verk i detta hänseende förhåller det sig äfven med den organiska naturens

högre skapelser. De hufvudafdelningar, som ögat urskiljer på människokroppen, foga sig efter proportionallagens regel dess noggrannare, ju skönare människan är vuxen. En genom nafveln lagd våglinje skiljer människokroppen i två delar, af hvilka den öfre förhåller sig till den lägre som den lägre till hela längden. Hvar och en af dessa delar delar sig i sin ordning efter samma lag. Människan är således byggd i enlighet både med symmetrilagen och proportionallagen, och hos den välvuxna människan äro dessa lagar strängare iakttagna än i någon annan af de organiska formerna. Måhända ligger däri skälet, hvarför grekerna, hvilka ständigt kunde studera den nakna människokroppen i gymnastiksalarne, på ungdomens lekplatser och under det flitiga badandet, och som älskade en dräkt, hvilken lämnade mycket af människokroppen bart, hvarför grekerna hunno så långt i arkitekturen. Sedan de öfvat sitt sinne för det formskönas lagar genom det ständiga studiet af människogestalten, voro de bättre i stånd att öfverflytta och tillämpa dessa lagar äfven på byggnadskonsten. Och man kan till och med säga, att i den mån som detta studium försvårats och i den mån som moderna föreskrifvit dräkter, hvilka mer eller mindre karrikera proportionallagen, i samma mån har människornas plastiska sinne sjunkit och dragit byggnadskonst, bildhuggarkonst och teckning med sig i sitt sjunkande. Ett vederlag härför har den nyare tiden dock funnit i en högre utbildning af musiken, äfvensom i klärobskyrens användning uti målarkonsten.

Det gemensamma, hvari alla skönhetens företeelser öfverensstämma, det är i begreppet *ordning* i detta begrepps högsta betydelse. I hvarje skön företeelse ligger den idé innesluten, att världen icke är en rå och död massa af tillfälliga enskildheter, utan att allt är ett gudomligt system, hvari det ena ständigt står i något förhållande till det andra. Det enskilda sköna, som gläder oss med sin åsyn, hänvisar på ett ordnadt universum och på en världsordnande kraft, och sålunda hänvisar den estetiska känslan på det väsen, i hvilket vår religiösa känsla har sin rot och hvari vi tillbedja en himmelsk fader. Världens yttre ordning förutsätter åter en inre ordning, en inre världslag, i hvilken vår sedliga känsla har sitt grundfäste, och båda dessa ordningar äro uttrycket af ett allmänt förnuft, ur hvilket våra egna tankelagar härflyta. Sålunda uppspira det sannas, det godas och det skönas idéer inom oss ur en gemensam urgrund, den urgrund, som folken anat, känt och tänkt såsom Gud.

20.

Om vi studera de älsta kulturfolkens heliga böcker, för att där rannsaka hvad människorna i sin odlingshistorias älsta tider föreställt sig vara godt och ondt,[1] sedligt och osedligt, hedrande och vanhedrande, rätt och orätt, så skola vi finna, att de föreskrifter, som dessa böcker uppställa såsom gudomliga och allmängiltiga, äro dels af en religiös natur, dels af rent sedlig. De föreskrifter, som äro af religiös natur, och som till stor del gälla iakttagandet af ceremonier, bära så att säga förgänglighetens prägel på sin panna och kunde omöjligen uppfattas såsom giltiga af andra än dem, som bekände den ifrågavarande religionen; de andra föreskrifterna däremot äro sådana, som än i dag och helt visst så länge som ett människosläkte finnes, måste erkännas såsom bindande. De gamle egypternas, hinduernas, persernas och kinesernas skrifter öfverensstämma uti att ålägga människorna sanningskärlek, redlighet, saktmod, arbetsamhet och andra dygder. Framför allt uttalar sig ett särdeles lifligt sedligt medvetande i de gamle persernas religionsbok.

De religiösa och sedliga buden äro emellertid i alla dessa skrifter sammanblandade med hvarandra. Samma förkastelsedom, som t. ex. Zend-Avesta, den persiska religionsurkunden, uttalar öfver lättjan, lögnen och bedrägeriet, uttalar hon äfven öfver njutandet af vissa maträtter eller öfver vidrörandet af ett lik eller öfver eldens ohelgande. Först hos de grekiske tänkarne finna vi försök göras att skilja mellan de sedliga pliktbuden och de yttre religionslagarne; först hos dem finna vi behofvet att komma till klarhet om hvad det goda i sig själf kan vara.

Grekerna, som voro splittrade i en mängd småstater, som stodo i oupphörlig beröring med hvarandra, och som dessutom drefvos af handelsintressen, äfventyrslust och vetgirighet att utvidga sina kunskaper äfven till andra land än som beboddes af deras egna stammar — grekerna uppmärksammade snart, huru olika begreppen om heligt och oheligt, rätt och orätt, godt och ondt voro bland olika partier, stater och nationaliteter, och det var då helt naturligt, att bland dem skulle den åsikt gripa mer och mer omkring sig, att det sedliga eller goda icke är något fast och allmängiltigt, utan något sväfvande och relativt. Detta är också grunddraget i många grekiske tänkares och särskildt i de s. k. sofisternas läror om det goda.

Det finnes, så sade sofisterna i Athen, inga allmängiltiga, alltså inga medfödda moralbegrepp. Hvad man anser för godt och ondt, rätt och orätt, dygd och last, plikt och förbrytelse, förtjänst och skuld, är icke till själfva sin natur, utan endast på grund

af en gängse mening godt och ondt. Hela skillnaden mellan moralisk förträfflighet och förkastlighet beror endast på en sådan mening, som råkat göra sig gällande inom det ena eller andra samfundet, en mening, som utifrån påtvingas individen och genom uppfostran inskärpes honom, men som i alla fall är beroende af skiftande tidströmningar och lokala förhållanden. När förnuftets ljus uppgått uti individen, då inser han, att de religiösa och sedliga stadgarne icke hafva något inre berättigande, utan endast ett yttre. *Godt* för den enskilde är i själfva verket endast det som är *nyttigt* för den enskilde.

Så resonnerade desse sofister, och vi möta sålunda redan på den praktiska filosofiens eller etikens tröskel de ännu i dag ganska allmänna tviflen på en sedlig princip i människans väsen. Emedan det icke funnits någon allmängiltig, för alla nationer och alla tidsåldrar fullkomligt likalydande moralkodex, så drog man däraf den slutsats, att det icke finnes någon naturlig moral, och häraf drog man ytterligare den slutsats, att alla sedelagar och samvetsbud äro endast godtyckliga, konstlade, hopgjorda och fördenskull utan inre giltighet. Käckast framträder denna slutsats hos de två sofisterna Kallikles och Trasymakos, som Plato införer talande i sina dialoger »Gorgias» och »Republiken». Människans högsta goda är, sade Kallikles, det att känna sig lycklig, men endast den känner sig lycklig, som kan gifva fria tyglar åt sina begär. Men detta kan endast den, som äger den högsta makten i samhället och som alla andra måste underkasta sig. Klokhet och kun-

skaper äro goda ting, emedan de kunna leda till makt, och makt är ett än bättre ting, emedan hon leder till det bästa: nämligen frihet att tillfredsställa begären. Kan man, sade Kallikles, med mord och mened bana sig väg till högsta makten, så må man göra det. Från åsikten, att det icke finnes någon moralprincip i människans väsen, kom således Kallikles omedelbart till den s. k. spetsbofmoralen.

Andra kommo dock från samma utgångspunkt till andra mindre upprörande slutsatser. Så Aristippos, grundläggaren af den cyreneiska skolan. Denne filosof, som var en rik och lefnadsglad man, bad gudarne bevara sig från envåldsmakten och alla hennes oundvikliga bekymmer. Att syssla med statssaker förorsakar endast bråk och ledsamheter, nej, må enhvar endast tänka på att lefva så angenämt för sig själf, som han förmår. Människans högsta lycka består, sade Aristippos, uti att i hvarje ögonblick af sitt lif njuta den högsta möjliga lust; men emedan framtiden är oviss, gripe man den flyende stunden i lockarne, utan att tänka på nästa ögonblick. Aristippos' lefnadsvishet uttryckes ganska väl af skaldens ord: »bryt blomman, o yngling! i morgon skall den på grafven strös». Hamnade Kallikles i bofmoralen, så hamnade Aristippos i det absoluta egoistiska lättsinnet.

Denna det själfviska lättsinnets filosofi förutsätter emellertid en oberoende lefnadsställning och en oafbruten hälsa. Äger man icke dem till sitt förfogande och likväl hyllar Aristippos' lefnadsåsikt, då är döden bättre än lifvet. Denna slutsats drog

hans lärjunge Hegesias från Cyrene. Denne man reste omkring och predikade lustan för dem, som kunna njuta, och dödens frihet från smärta för dem, som icke kunna det, och han gjorde det med så förfärlig vältalighet, att hvar helst han for fram, kastade sig hans åhörare i mängd i dödens armar, tills han slutligen förbjöds att hålla föredrag. Hegesias' moralfilosofi hamnade således i självmordet.

Till en något bättre slutsats kom, allt ifrån samma utgångspunkt, den s. k. cyniska skolan. Denna skola frågade sig: då begärets tillfredsställande är människans högsta goda, så huru alltid kunna tillfredsställa sina begär? Och svaret vardt: hys aldrig andra begär än som kunna omedelbart tillfredsställas! Ju mindre du behöfver, dess lyckligare är du. Denna skolas mest kände representant är Diogenes från Sinope, som enligt sägnen tog sin bostad i en tunna och afsvor alla äfven den tarfligaste kulturs fördelar. När Alexander den store en gång besökte honom, där han låg och solade sig utanför sin bostad, och frågade, hvarmed han kunde vara honom till nöje, svarade Diogenes: »jo därmed, att du går ur skuggan.» Denna skola hamnade således i förnekelsen af all kultur.

Så kom Epikuros och förbättrade Aristippos' njutningslära därhän, att det icke är ögonblickets koncentrerade lust, som utgör människans sanna lycka, utan att denna är att söka i en orubbligt glad och fridfull sinnesstämning, och att denna glädje näres vida mindre af kroppens lustar än af själens njutningar, sådana som vänskap, behagligt umgänge, väl-

görenhet, sysselsättning med konst och vetenskap. För att kunna njuta länge, måste man njuta med måtta och äfven underkasta sig försakelser, hellre än att utsätta sig för farliga följder af njutningen. Denna Epikuros' lära, som mästaren själf troget och med framgång följde, vann en ofantlig utbredning inom den grekiska världen och till namnet äfven inom den romerska och är ännu i dag en lefnadslära, som hyllas af oräkneliga. Men hon hade det felet, att hon grumlade njutningen med rädda beräkningar af följderna. Epikuréerna under romerska kejsartiden insågo detta och närmade sig fördenskull åter Aristippos' maxim: »njut utan att tänka på morgondagen!» Redan Horatius sjöng:

»Hvad morgondagen bringar dig, fråga ej!
Drag vinst af hvarje timme, som skänkes dig
ur ödets hand, och sky ej, gosse,
kärlekens fröjder och dansens yra!»

Hvarthän denna maxim ledde, se vi af lifvet i Rom under Neros tid, som var ett tumlande i de vildaste utsväfningar och de värsta laster.

Nära besläktad med den lefnadslära, som gör njutningen till lefnadsprincip, står den lära, som gör det nyttiga till det högsta goda. De äro nära besläktade, emedan båda hafva egoismen, självfviskheten till bestämmande utgångspunkt; men de skilja sig dock ifrån hvarandra däruti, att nyttighetsläran *kan* lifvas af en sedlig ande, då hon nämligen ställer samhällets nytta i nära förbindelse med individens. På denna ståndpunkt stod t. ex. den store atheniske

statsmannen Perikles. I ett af de tal, hvarmed han tröstade sina medborgare öfver Athens olyckor i det peloponnesiska kriget, framhöll han, att alla enskilde böra försvara staten, ty staten kan öfverlefva enskilde medborgares undergång, men de enskilde medborgarne kunna icke öfverlefva statens undergång. Men huru högre än Perikles står då icke en annan athenisk talare och statsman, Demostenes, som, genomträngd af den Platonska filosofiens ande, vid ett liknande tillfälle, nämligen efter det olyckliga slaget vid Käronea, tillropade det af motgången nedslagna och förtviflade folket, tillropade fäderna, hvilkas söner dött på slagfältet: »Vid allt hvad I gören, kommer det an på sinnelaget och ej på framgången! Utgången af en sak står i försynens hand; eder, som ären människor, vare det nog att af alla krafter hafva velat och försökt att göra det goda. Hafva vi bevisat oss som värdige och ädle män, som gjort allt hvad klokhet, tapperhet och oegennytta förmått, för att afvärja fäderneslandets undergång, då må vi underkasta oss hvad Ödet bjuder.» Så talade Demostenes. Mot honom stod en annan talare, den sluge och ordrike Aeschines, nyttighetens och konjunkturpolitikens besticklige sakförare, som med en skildring af det gagnlösa i folkets ansträngningar sökte afskrämma det från ytterligare sådana. Båda dessa talares stoder äro bevarade åt eftervärlden. Man kan läsa deras karakterer i deras anletsdrag, ja i deras hållning, och det är då lätt att föreställa sig hela den gripande och därjämte smärtsamma scen, där de stodo mot hvarandra, tvenne högresta

och väldiga gestalter, vädjande den ene till det bästa och ädlaste i människans hjärta, den andre till rädslan och själfviskheten, draperade, naturligtvis äfven de, i fosterländsk mantel. Det var, kan man säga, en strid emellan Gud och Satan om ett folks själ. Och det var på samma gång en strid mellan tvenne system i den praktiska filosofien.

Äfven den kristna medeltidens och öfver hufvud katolicismens sedelära är ytterst grundad på den åsikt, att lusten är människans högsta goda, men hon förlägger lyckan eller lustens tillfredsställelse till ett annat lif och förandligar den mer eller mindre. Fromhet och dygd äro lofvärda, men egentligen endast som medel för att vinna himmelsk lycka. Med en sådan åsikt är det naturligt, att moralens stränghet eller löslighet beror alldeles af hvad man tror vara villkor för saligheten. Tror man sig kunna göra sig syndfri medelst aflat och bikt, blir moralen vanligen slapp. Tror man, att köttets dödande är ett säkrare medel till högre salighet, blir moralen ett förtvifladt självplågeri. Bland dem, som vågat naket framställa och bekänna denna sin trosläras lustmoral är den kände, på en gång beundrans- och beklagansvärde Pascal. Han yttrar bland annat: »Människan är skapad till lust och njutning; men den andliga njutningen har i anseende till sin kvantitet företräde framför den köttsliga. På lifvets väg skall njutningslustan vara vår ledstjärna; och försaka vi därvid vår jordiska person, så vill det icke säga annat, än att vi försaka mindre och jordiska nöjen för större nöjen på andra sidan grafven. Icke

pliktmedvetandets tanke, icke föreställningen om en förnuftslag och icke kunskapen om vårt väsen skola ledsaga oss till vårt mål, utan helt enkelt de söta ljufva lustkänslor, som Gud i sin nåd hos oss uppväcker.»

Alla dessa läror, som jag hit intills skildrat, öfverensstämma däruti, att de mänskliga begären, lustarne och behofven äro all tings mått. Hvar och en utaf dem gör lyckan till princip och kallar de medel, som leda till lyckan, för dygd.

En annan ståndpunkt inom etiken eller sedeläran är den rent teologiska, som ej får förblandas med den nyss skildrade, hvilken Pascal hyllade, ehuru de stå hvarandra mycket nära. På den rent teologiska ståndpunkten heter det: ingenting är godt eller ondt i sig själf, utan Guds vilja är här afgörande. Hvad vi kalla godt är godt endast därför att Gud vill det. Men hvad är då skillnaden mellan Guds vilja och andra viljor, när det goda såsom sådant icke finnes och ej kan utgöra skillnaden emellan dem? Svaret blir, att skillnaden ligger i makten, ty Guds vilja är allsmäktig och människans vanmäktig, och man kommer således på denna ståndpunkt till det resultat, att det, som stadfästes af *makten*, är det goda. Lydnaden mot Guds bud betraktas på denna ståndpunkt som god egentligen endast därför, att hon är klok, ty ingenting oklokare och fördärfligare funnes väl än att motsätta sig allmakten. Den som har makt att skaffa sig lydnad, har också rätt att bestämma hvad som skall gälla som godt, ungefär på samma sätt som ett hof har att bestämma

moderna. Det låter nästan som en persiflering af denna åsikt, då den engelske filosofen Hobbes skiljer mellan vidskepelse och religion på följande sätt: vidskepelse är tron på sådana öfvernaturliga väsen, som staten *icke* erkänt och sanktionerat; religion är tron på sådana öfvernaturliga väsen, som staten erkänt och sanktionerat.

Denna s. k. teologiska ståndpunkt i uppfattningen af det goda möter oss redan hos en grekisk sofist, Anaxark, som då Alexander den store kvaldes af ånger öfver ett mord, som han begått, sökte förjaga hans samvetskval med den ohyggliga trösten, att allt är allmakten tillåtet, allmakten i himmelen och allmakten på jorden, och att det icke anstode en konung, som är Guds representant på jorden och ger människorna lagar, att fråga efter den allmänna meningen, när denna är fräck nog att fördöma en konungs åtgöranden. Med alldeles liknande argumenter sökte Ludvig den XIV:s biktfäder trösta denne konung, när han kände samvetskval öfver sin tyranniska styrelse. Denna råa och fördärfliga lära har dock aldrig härskat inom kristendomen utan gensagor från utmärkte män. Om hon försvarats af sådane män, som kyrkofadern Tertullianus och de ryktbare skolastiske kyrkolärarne Scotus Erigena, William Occam och Duns Scotus, så har hon däremot förkastats af kyrkofadern Augustinus och af Thomas af Aquino, som båda uttryckligen förklara, att Gud vill det goda därför att det är det goda, och att det goda är godt genom sin egen beskaffenhet. Däremot intaga de fleste jesuiterna samma ståndpunkt

som Tertullianus och Duns Scotus. De fleste morallärare bland jesuiterna förkunna, i likhet med den spanske munken Lobkowitz, att intet i och för sig är godt eller ondt, utan endast är godt eller ondt därför att Gud har påbjudit eller förbjudit det, samt att Gud genom påfven kan utfärda alldeles motsatta påbud, som göra ett ondt till ett godt och ett godt till ett ondt. De stora, de förskräckliga faror för mänskligheten, som ligga i en sådan lära, tarfva icke att påpekas.

Gent emot en dylik åsikt har hedendomen att uppvisa den visserligen i många punkter bristfälliga, men allvarliga och storartade stoiska moralläran, för hvilken jag redogjorde vid skildringen af den romerske kejsaren Markus Aurelius.*) På samma teoretiska grundvalar som stoikerna uppbyggde den judiske tänkaren Spinoza en sedelära, men som i grunden går ut på ren fatalism, på erkännandet af en nödvändighet, som gör människorna till hvad de äro — en lära, som på långt när icke är så uppbygglig som Spinozas egen sederena, sköna och uppoffrande lefnad.

Jag kommer nu till en helt annan klass af filosofiska åsikter på sedelärans område, uppställda af tänkare, som hyllat och sökt bevisa, att människan, ehuru en självisk varelse med begär och lustar, som fordra tillfredsställelse, dock har inom sig en rent sedlig princip. Athenaren Sokrates var den förste, som sökte ådagalägga detta, och det på grund af

*) Se den tionde föreläsningen (sid. 162 och följ.).
Utgifvaren.

hvad han kände inom sig själf: ett städse vaket samvete, som med en röst, hvilken förekom honom själf gudomlig, manade och varnade honom. Mannens hela sträfvan var att utreda detta för sig själf och andra och att rycka Athens ungdom undan de fördärfliga sofistiska läror, som undanskymde det goda och ädla för dess blickar. Denna strid förde han med det djupaste allvar, paradt med en oförliknelig humor och ett skarpsinne, som gjorde många Athens med sköna egenskaper begåfvade ynglingar till hans trofaste lärjungar. Främst bland dem står den store tänkaren Platon, som utbildade och fullkomnade sin mästares lära. Plato är den förste af alla tänkare, som fullständigt öfvergaf begärens och den praktiska nyttans synpunkt, i det han uttalade hvad som sedermera varit all etiks grundsats, att den sant dygdige gör det goda endast för det godas egen skull. Vore den af begären eftersträfvade njutningen det högsta goda, då skulle ju det otillfredsställda begäret vara det onda, och som nu det otillfredsställda begäret sträfvar efter njutningen och framkallar den, skulle ju det onda då sträfva till det goda och vara orsaken till det goda, hvilket är en orimlighet. Och som njutningen slocknar just som hon är tillfredsställd, skulle det goda tillintetgöra sig själf. Genom en kedja af undersökningar kommer Plato till det resultat, att något *kan* vara föremål för våra begär därför att det är godt; men att ingenting *är* godt endast därför att det är föremål för våra begär. Därför är det goda något, som icke har sitt värde i ett annat, utan har sitt värde

i sig själf. Sålunda är det goda icke godt därför, att Gud befallt det, och det onda icke ondt därför, att Gud förbjudit det; utan Gud vill det goda såsom godt och förbjuder det onda såsom ondt. Det goda är icke det samma som lyckan; men mänsklig lycksalighet är en följd af ett ädelt och dygdigt lif. För människan ligger det högsta goda uti en förnuftig insikt, till hvilken man ej kan komma utan genom begärens tyglande och herravälde öfver sina lidelser. Men i sträng metafysisk mening är det högsta goda detsamma som Gud. Plato hade under sina logiska undersökningar upptäckt, att människornas hela begreppsvärld bildar ett systematiskt sammanhängande helt; han fann, att begreppen, t. ex. begreppet människa, alltid äro sig lika och oföränderliga, medan däremot människorna själfva och alla andra ting uppkomma och försvinna; han såg fördenskull i begreppen eller uti idéerna den sanna, oföränderliga, eviga världen, Guds tankevärld, hvaraf vår jordiska värld endast är en till sin urbild sträfvande afbild. I detta idéernas eviga rike står Guds-idéen högst af alla och omfattande alla. Gudsidéen är alla tings orsak, all kunskaps ändpunkt och all tings ändamål. Upphöjd öfver alla sinnliga föreställningar och öfver alla inskränkande bestämningar, som tillkomma alla de öfriga idéerna, har dock Gudsidéen *ett* kännetecken, hvarigenom människans tänkande kan fatta och begripa henne. Gudsidéen är nämligen det absoluta goda. Så sammansmälte Plato det religiösa och det sedliga och gjorde dem båda förenade till grundpelaren i det sedliga världssystemet.

Mellan Plato och Immanuel Kant ligger ett svalg af mer än två tusen år, och likväl kan man säga, att där Plato lämnade frågan om det goda, där upptogs hon på filosofiens område först af Kant.

Kant betonar, att vetenskapen icke kan komma med några nya upptäckter i fråga om hvad som är godt eller ondt, utan tvärtom har att sluta sig till de omdömen, som i lifvet ovillkorligt fällas öfver människors handlingar, öfver hvilka det vanliga sunda förståndet dömer lika oförvilladt som filosofen. Denne har endast att vetenskapligt förklara, närmare bestämma, rena och fullständiggöra de faktorer, som oftast omedvetet ingå i människornas omdömen öfver egna och andras gärningar. Hvad är det nu enligt Kant, som kan kallas godt? Redan den kristna lärans grundläggare hade hänvisat på sinnelaget, på viljan såsom det, hvarpå allt i fråga om godt och ondt ankommer, och detta uttalar nu också Kant för första gången med full vetenskaplig klarhet, då han bland annat yttrar: »man kan icke tänka sig någonting i denna världen eller utom henne, som utan inskränkning kan anses för godt, utom en god *vilja*. Allt snille, alla talanger, alla temperamentets egenskaper, alla lyckans håfvor hafva intet inre obetingadt värde, ty utan en god viljas grundsatser kunna de alla varda högst onda och fördärfliga. Och den goda viljan är icke genom sina verkningar, ja icke ens genom sin duglighet att nå sitt åsyftade ändamål god, utan hon är det genom själfva sitt sätt att vilja.» Att vi inom oss äga ett något, som gillar eller anklagar oss och eggar oss tänka öfver om vår

vilja är god eller ond är omotsägligt. Vi känna oss ovillkorligt manade att gilla människovänliga och oegennyttiga uppsåt och handlingar; vi känna oss lika ovillkorligt manade att ogilla hårdhet mot medmänniskor, stöld, bedrägeri och mord; vi inse, att det ena bör göras och det andra underlåtas utan alla förbehåll och utan alla biafsikter på njutning eller nytta. Och om någon ibland oss vet med sig, att han städse står lägre än sina egna anspråk på sig själf, att hans viljande och handlande icke alltid motsvara det egna samvetets absoluta kraf, så erkänner han dock för sig själf, att detta är något beklagansvärdt och att det ej borde vara så. Med full rätt säger därför Kant, att i den praktiska filosofien eller etiken handlar det om hvad som *bör* ske, äfven om det aldrig hade skett. Med dessa ord har han träffande uttryckt *alla* idealers väsen och särskildt det sedliga idealets. Likasom sedefilosofien handlar om det, som *bör* ske, äfven om det aldrig skett, så handlar ju också logiken om de lagar, i enlighet med hvilka man *bör* tänka, äfven om ännu ingen människa tänkt, utan att någon gång bryta mot dessa lagar. Och likasom logikens lagar innebära ett ovillkorligt: du bör, för vårt förstånd, så innehåller sedeläran ett ovillkorligt: du bör, för vår vilja. Såsom ett sundt förstånd förhåller sig till logiken, så förhåller sig en moralisk karakter till sedeläran. I logiken hafva vi tankeplikter, i sedeläran viljeplikter. Och likasom tankelagarne icke äro oss utifrån gifna, utan oskiljaktiga från vår natur, så är också den allmänna sedelagen.

Denna allmänna sedelag har Kant formulerat med följande ord: »handla så, att din viljas maximer kunna gälla som grundsatser för alla, för en allmän lagstiftning.» Denna sålunda formulerade sedelag är oss i självfva verket känd, ehuru i andra ordalag, genom religionens bud: hvad I viljen, att människorna skola göra eder, det gören I ock dem. Lika litet som det faktum, att det finnes vansinnige, som tänka falskt, och sunda människor, som ofta begå fel emot tankelagarne, lika litet som detta faktum kan upphäfva de logiska tankelagarnes absoluta giltighet, lika litet kan man förneka samvetets och sedelagens tillvaro eller förneka deras giltighet med det faktum, att det finns förbrytare, syndare och lastbara människor, eller med det sakförhållande, att äfven de bäste ibland oss tänka, önska och vilja mycket, som icke är moraliskt. Det är just idealets väsen, att vi måste känna oss underlägsna det och ära det som något oupphunnet, men eftersträfvansvärdt. Den sedelag, som Kant här formulerat, är allmängiltig och har varit det i alla tider och bland alla folk, så snart de hunnit till det skede, att de kunnat tänka och bedöma sina handlingar. Också är denna lag endast af formell natur. Det material, hvarmed de olika folken fyllt sina moralkodices, de särskilda föreskrifter de betraktat som heliga, de hafva varit af mycket olika art och äro det ännu. De bero väsentligen af folkens historiska utveckling, odlingsgrad och lynne, men de sträfva, äfven de, under historiens fortgång till allt högre öfverensstämmelse, och det är ganska sannolikt, att olikheten

i de olika nationernas moraliska uppfattningssätt skall försvinna långt före olikheten i deras religiösa dogmer.

Kants moralsystem är en vändpunkt i den praktiska filosofiens historia. Man har förebrått detta system, att det ställer plikten och böjelserna i oförsonad motsats till hvarandra. Teoretiskt sedt torde detta väl vara sant, och det återstår då för filosofien att lösa detta problem så att försoningen mellan plikt och böjelse möjliggöres. Försök därtill äro icke utan framgång gjorda. Praktiskt sedt, torde de strider mellan plikt och böjelse, som nu förekomma, till en icke ringa del hafva sitt upphof i sociala förhållanden, som kunna förändras så, att många orsaker till sådana strider upphäfvas.

Samvetet är, likasom vår religiösa känsla, vårt skönhetssinne och i själfva verket äfven våra tankelagar och våra sinnesförnimmelser, ett urfenomen, bakom hvilket eller under hvilket måste finnas något, som är dess grund. Helt visst måste det därför finnas en yttersta grund därför, att mänskligheten, ehuru med en föränderlig gränslinje, dock omöjligen kan underlåta att skilja mellan godt och ondt, och att hon anser denna skillnad vara den viktigaste af alla, som hon kan göra. Och otvifvelaktigt är äfven, att människan har till ändamål det goda, som i sin vidsträcktaste mening omsluter det sanna, det rätta och det sköna. På deras förverkligande hos den enskilda människan syftar all uppfostran; på deras förverkligande i världen syftar hela den mänskliga utvecklingen. Vill man i få ord uttrycka målet för

denna utveckling, kan man med Boström säga, att detta mål är den högsta möjliga förnuftiga frihet. Men fullständigt fri skall människan icke känna sig, förrän hennes vetande om godt och ondt fullständigt klarnat, och förrän hennes vilja så sammansmält med hennes samvete, att hon utan känsla af tvång fullgör Guds bud i sitt inre och finner i dessa bud ingenting annat än ett uttryck af sitt eget inneboende väsen. Måhända skola vi uti en annan lifsform uppnå denna fullständiga harmoni, i hvilken människan känner sig ett med Gud och i hvilken all skillnad mellan frihet och nödvändighet är utplånad. Detta är hvad medeltidens mystiske filosofer kallade »hvilan i Gud», en hvila, som dock icke uppnås utan en frisk och glad och förtröstansfull verksamhet i detta lifvet för det sannas, godas och skönas förverkligande.

Härmed har jag afslutat den serie af föredrag, som jag på uppdrag af styrelsen för Göteborgs undervisningsfond haft äran att hålla för denna åhörarekrets. De många brister, som vidlådit dem, är ingen villigare än föreläsaren själf att erkänna. Med känslan häraf har dock förenat sig hoppet om ett välvilligt öfverseende, en förhoppning, som uppehållit mig och blifvit styrkt genom den vänliga uppmärksamhet, som jag städse rönt från mitt auditorium och som gjort dessa föreläsningstimmar till glädjestunder för föreläsaren själf, då han häri funnit ett bevis därpå, att

de frågor, som här afhandlats, ehuru skenbart liggande fjärran från dagens bestyr, dock räknas af mina åhörare till dem, som gälla som mänsklighetens högre frågor och äro väl värda vårt deltagande och eftertänkande. Jag uttalar härmed min varma och hjärtliga tacksägelse till alla mina åhörare. För mig kommer vår samvaro på detta rum att bevaras bland kära minnen.

Utgifvarens anmärkningar.

Föreläsningarna höstterminen 1876 öfver »Materialism och idealism» höllos onsdagar och lördagar kl. $^1/_2$ 2—$^1/_2$ 3 e. m. i musei ritskolas lokal i Göteborg. De började den 16 september och fortsattes till midten af december.

Icke utan fruktan gick Viktor Rydberg till detta arbete. I ett bref af den 25 februari 1876 till Otto Borchsenius klagar han öfver att en längre tid bortåt ha lidit af nedstämning till lynnet; och orsaken därtill, skrifver han, »ligger uti att jag lättsinnigt åtagit mig att nästa höst och vinter hålla föreläsningar i Göteborg *två gånger i veckan* — ehuru jag saknar all föreläsningsförmåga.» Han trodde också, att åhörarne icke skulle härda ut. »Jag vet, skrifver han, huru det kommer att gå: första dagen öfverfylldt auditorium, några dagar därefter 4 eller 5 åhörare.»

Dessa farhågor besannades emellertid icke. Viktor Rydberg lyckades likväl fängsla sitt auditorium. Till första föreläsningen hade antecknat sig icke mindre än 130 personer. Och antalet åhörare steg sedan till 173.

* * *

Jag lämnar här en såvidt möjligt fullständig redogörelse för de redaktionella ändringar, som jag gjort i Viktor Rydbergs manuskript i öfverensstämmelse med de af mig i förordet angifna principerna.

Inledande rekapitulationer ha uteslutits i föreläsningarna 3 (sid. 32), 4 (sid. 53) och 6 (sid. 87) — motsvarande respektive sidoantal 1, 2 och 1 $^1/_2$ i manuskriptet.

I föreläsning 9 (sid. 143) ha efter den mening som inleder föreläsningen uteslutits 7 rekapitulerande rader i manuskriptet.

I föreläsning 18 (sid. 306) har efter det stycke som slutar rad. 9 uppifrån uteslutits en rekapitulation — i manuskriptet upptagande omkring 1 sida — af den kritik som i det föregående gjorts öfver materialismen.

(En sida i Viktor Rydbergs manuskript motsvaras i det närmaste af en sida i föreliggande tryck.)

Ur rekapitulationen till 3:dje föreläsningen må meddelas följande utdrag:

»I våra dagar står nu den idealistiska filosofiens läror om rummet och tiden och om våra företeelser i tid och rum uti nästan samma ogynnsamma ställning till den vanliga meningen, som Kopernikus' lära om jordens gång kring solen stod till allmänna meningen i hans dagar. Och filosofen har ingen rätt att beklaga sig däröfver. Ty han bör lika väl som någon annan veta, att hvad man kallar det vanliga människoförståndet är en naiv och hårdnackad realist, som med förtviflans styrka fasthåller den absoluta verkligheten af det som han ser, hör och trefvar på. Men filosofen vet ock, att om han har öfver-

tygande skäl, så får han ock i längden rätt, emedan det vanliga människoförståndet i grunden äfven är det sunda människoförståndet, som ej vill ge vika för hvad som måhända är hugskott, men som böjer sig för ovedersägliga bevis.» —

Jämförelsen mellan Kopernikus och Kant förekommer på flere ställen i dessa föreläsningar. —

Rekapitulationen af kritiken öfver materialismen i 18:de föreläsningen slutar sålunda:

»Men härmed har materialismen upplöst sig själf och slagit öfver i ett slags idealism, som, följdriktigt fortsatt, leder öfver till Leibniz' monadlära och därifrån till Boströms lära, att allt i grunden utgöres af lefvande personliga väsen.»

4:de föreläsningen är förut i sin helhet tryckt i den af lektor G. J. Keijser 1897 utgifna festskriften »Åt minnet af Chr. J. Boström» sid. 191 och följ. Den uppgifves där oriktigt som »den 3:dje i ordningen» uti serien.

I föreläsning 2 inledes i manuskriptet det stycke, som börjar sid. 20 rad. 17 uppifrån, sålunda:

»Om denna strid torde jag framdeles få tillfälle att yttra mig.»

Denna mening har strukits, då den åsyftade striden (mellan Locke och Berkeley) ej i det följande beröres.

Föreläsning 3 (sid. 32—52) slutar i manuskriptet med följande ord, hvilka måhända hade bort medtagas i texten:

»Efter denna förberedande behandling af problemet om rummet skall jag i nästa föredrag afhandla problemet om tiden för att därefter öfvergå med mina åhörare till andra mindre svårhandterliga ämnen och främst bland dem till frågan om förhållandet mellan själen och hjärnan».

Efter det stycke, som slutar sid. 167 rad. 16 uppifrån, har Viktor Rydberg i manuskriptet med hopträngd fin stil tillfogat följande:

»Nästan alla kroppsarbetare den tiden voro, som man vet, slafvar, sina herrars egendom, och Epiktet själf var länge delaktig af denna sorgliga lott. Han vardt sedan befriad, af sin herre, som misshandlat honom och gjort honom genom misshandling till krympling, hållen i hög ära. Likaså hela hans samtid.»

Då dessa rader synts mig störa sammanhanget och deras innehåll dessutom väsentligen återfinnes längre fram i föreläsningen, ha de af mig strukits. Sista satsen är för öfrigt, som man ser, ofullständig: ett »af» tycks ha blifvit öfverhoppadt mellan första och andra ordet.

Strax före sin afflyttning till Stockholm (1884) höll Viktor Rydberg denna föreläsning som fristående föredrag vid Göteborgs arbetareinstitut. På sista bladet af manuskriptet till densamma har han för detta ändamål tillfogat följande ord:

»Mitt föredrag är härmed slutadt. Men innan jag lämnar katedern, vill jag till arbetareinstitutets styrelse hembära min tacksägelse för det tillfälle, som, innan jag lämnar Göteborg, härmed blifvit mig beredt att i den ringa mån jag mäktat få visa min sympati för institutets vackra ändamål. Måtte dess verksamhet blomstra och

bära ädla frukter för vårt fäderneslands och dess arbetares framtid.»

Måhända har ofvan anförda tillsats om Epiktet gjorts vid samma tillfälle. Handstilens beskaffenhet synes bland annat tyda därpå.

Af öfriga ställen i manuskriptet, där ändring skett eller där något anmärkningsvärdt förekommer, må anföras följande:

Sid. 19 rad. 9 nedifr. sin åsikt *i st. f.* deras åsikt.
» 26 » 1 uppifr. Würzburg *i st. f.* Bern.
» » » 2 nedifr. utan endast *i st. f.* utan tillkomma endast.
» 33 » 7 uppifr. är *i st. f.* äro.
» 35 » 12 uppifr. skulle *i st. f.* skall.
» 37 » 2 nedifr. — Den mening som här börjar lyder i manuskriptet: »Hvem må då undra att alla tänkande naturforskare numera, i trots af den vanliga uppfattningens envisa fasthängande vid sina föreställningar, att de numera ställt sig» o. s. v.
» 44 » 4 och 5 uppifr. upprätt *i st. f.* upprät.
» 45 » 20 och 21 uppifr. upprätt *i st. f.* upprät.
» 45 » 3 uppifr. och 3 nedifr. lille *i st. f.* lilla. *)
» 46 » 15 uppifr. store *i st. f.* stora. *)
» » » 16 uppifr. lille *i st. f.* lilla. *)

*) Dessa fyra ställen äro de enda där jag i strid med min i förordet sid. XX angifna grundsats ändrat inkonsekvenser mot Viktor Rydbergs dåtida språkriktighetsprincip. Jfr emellertid sid. 45 rad. 6 uppifr. samt 5 och 8 nedifr. — Kanske hade det dock varit bättre att äfven här följa manuskriptet.

Sid. 48 rad. 3 nedifr. väcka *i st. f.* väcka på.
» 63 » 16 uppifr. ihågkommer *i st. f.* nu ihågkommer.
» 71 » 20 och 21 uppifr. (för hvilken jag i mitt första föredrag redogjorde) *i st. f.* för hvilken jag i mitt första föredrag redogjorde, den åsikt nämligen.
» 72 » 4 uppifr. dem *i st. f.* den.
» 81 » 18 uppifr. kunnat. — Manuskriptet hade ursprungligen »kunde», men Viktor Rydberg har (med bläck) skrifvit öfver »kunnat», dock utan att stryka »kunde».
» 87 » 1 uppifr. — Efter »jag» står i manuskriptet »likaledes», refererande sig till tankegången i den här uteslutna rekapitulationen.
» 89 » 7 uppifr. hjärnan. — Manuskriptet hade ursprungligen »själen», men Viktor Rydberg har (med blyerts) skrifvit öfver »hjärnan», dock utan att stryka »själen».
» 90 » 2 uppifr. utbreda *i st. f.* utbreder.
» 95 » 9 och 17 uppifr. — Spärrningen är af mig gjord för tydlighetens skull.
» 107 » 5 nedifr. äro en verkan *i st. f.* är en verkan.
» 112 » 8 nedifr. i det *i st. f.* i henne.
» 116 » 11 uppifr. företrädesvis *i st. f.* företrädes.
» 120 » 6 nedifr. som medvetslöst *i st. f.* — hvilket därför synes oss som medvetslöst.
» 128 » 3 nedifr. statistikern *i st. f.* statistiken.

Sid. 135 rad. 7 nedifr. lidelse, begrepp *i st. f.* lidelse, föreställning, begrepp.
» 136 » 8 uppifr. varseblifvas. *i st. f.* varseblifvas; de bestå af mångfaldiga delar, som ännu äro sammansatta.
» 141 » 2 nedifr. — Det stycke, som här börjar, har i manuskriptet sin plats före det närmast föregående stycket, antagligen beroende därpå att detta är ett senare tillägg för att bilda öfvergång till den följande föreläsningen.
» 207 » 5 uppifr. en annan lott *i st. f.* än en annan lott. (Med tvekan har jag — i tydlighetens intresse — här uteslutit »än». Kanske hade *kursivering* af ordet varit nog.)
» 210 » 7 uppifr. åstadkomma *i st. f.* åstadkommer.
» 213 » 2 nedifr. jämnvarma *i st. f.* jämvarma.
» 228 » 5 nedifr. strupe. — Manuskripet är otydligt: möjligen bör man läsa »strupar».
» 230 » 8 uppifr. är *i st. f.* äro.
» 231 » 14 uppifr. skull *i st. f.* skuld.
» 233 » 9 nedifr. är — — — utgöra *i st. f.* äro — — — utgöra.
» 237 » 15 nedifr. äro *i st. f.* är.
» 244 » 8 nedifr. i det *i st. f.* i dem.
» 245 » 1 uppifr. om det *i st. f.* om dem.
» 248 » 14 nedifr. äro *i st. f.* är.
» 249 » 1 nedifr. låge *i st. f.* lågo.
» 255 » 14 och 15 uppifr. (se *Rättelser!*) till människans som människan till masken *i st. f.* till människans till masken.

Sid. 262 rad. 3 nedifr. idel *i st. f.* ideel. — Manuskriptet hade ursprungligen »idel»; detta har sedan ändrats till »ideel», och ordet är afskildt från det efterföljande medelst komma. Pontus Wikners »Lärobok i anthropologien», hvarifrån stället är citat, har emellertid »idel» (se 1:sta uppl. sid. 128, 2:dra uppl. sid. 106), hvarför jag ändrat tillbaka i öfverensstämmelse därmed.
» 269 » 8 nedifr. dess *i st. f.* deras.
» » » 6 nedifr. är *i st. f.* äro.
» 275 » 14 och 15 uppifr. människan *i st. f.* människan kan.
» 277 och 278 på några ställen Gehenna (i öfverensstämmelse med ordets form i »Bibelns lära om Kristus») *i st. f.* Géenna.
» 278 rad. 4 nedifr. — De inom parentes ställda orden ha af Viktor Rydberg själf strukits i manuskriptet. Jag har ändock ansett mig böra för sammanhangets skull upptaga dem i texten. Det stycke hvari parentesen står hade ursprungligen sin plats strax efter den mening som slutar sid. 276 rad. 6 nedifr., och i detta sammanhang voro orden inom parentesen obehöfliga. Viktor Rydberg har emellertid efteråt inskjutit sin utveckling af Nya testamentets eskatologi.

Genom det afbrott som sålunda skett i tankegången synes mig återinsättandet af de strukna orden motiveradt.

Sid. 282 rad. 1 uppifr. Nicolas *i st. f.* Nicole.

» 287 » 13 nedifr. som än i dag *i st. f.* som förenar det bästa i atomistikernas lära med en nästan fullständigt idealistisk världsåskådning och som än i dag.

(Tanken i de af mig strukna orden upprepas fem rader längre ned.)

» 314 » 2 uppifr. Boström *i st. f.* professor Boström.

» 324 » 11 nedifr. — I manuskriptet inledes den mening, som här börjar, med citationstecken; men hvar citatet upphör angifves icke.

» 335 » 15 nedifr. bart *i st. f.* bar. — Här skulle dock måhända manuskriptets form »bar» kunna låta sig tänka, om man nämligen som ett enda begrepp uppfattar uttrycket »mycket af människokroppen» och låter hufvudvikten grammatiskt hvila på ordet »människokroppen», liksom den logiskt gör det.

» 341 » 1 och 7 uppifr. Hegesias *i st. f.* Higesias.

Alla andra gjorda ändringar (de uppgå till ett antal af mellan 30 och 40) röra antingen sådana fall, där ord vid nedskrifningen blifvit öfverhoppade, men där man på grund af sammanhanget alldeles tydligt kan se hvad författaren afsett (t. ex. sid. 290 rad. 9 nedifr., där »vi» saknas i manuskriptet, eller sid. 325 rad. 1 uppifr., där »i» saknas); eller också röra de sådana fall, där genom en tillfällig distraktion, oftast tydligen beroende på ett slags *formattraktion från närstående ord,* en oriktig eller åtminstone i skriftspråket ännu obruklig ordform insmugit sig (t. ex. sid. 89 rad. 4 uppifr., där manuskriptet har »inverka» i st. f. »inverkar»; sid. 95 rad. 1 nedifr., där manuskriptet har »med tvenne» i st. f. »tvenne»; sid. 184 rad. 8 nedifr., där manuskriptet har »höra» i st. f. »hör»; sid. 248 rad. 14 uppifr., där manuskriptet har »bestämdt» i st. f. »bestämd»).

I den ofvan meddelade förteckningen öfver ändringar ha upptagits några hit hörande exempel, hvilka synts mig äga ett större språkpsykologiskt intresse.

Utaf de af mig i förordet nämda fall, där ett uttryck trots sin ovanlighet har fått stå kvar, må här nämnas tvenne. Sid. 34 rad. 14 uppifr. står »min företeelse» (företeelse = »Erscheinung», fenomen): man skulle väntat »företeelse för mig». (Jfr ofvan »våra företeelser» i citatet ur rekapitulationen till 3:dje föreläsningen sid. 357 rad. 10 nedifr.) — Sid. 120 rad. 13 uppifr. står »plä» i st. f. »pläga». Viktor Rydberg har i manuskriptet ändrat ett ursprungligen skrifvet »plär» till »plä».

Sid. 86 rad. 7 nedifr. hade måhända »hennes», syftande på »naturvetenskap», kunnat ändras till »hans», emedan ordet öfverallt eljest hos Viktor Rydberg är maskulinum. — Att anteckna är äfven »gräns» nyttjadt som femininum sid. 209 rad. 2 uppifr.

Stafningen i detta arbete är — liksom i den af pro-

fessor Karl Warburg utgifna upplagan af Viktor Rydbergs Skrifter — väsentligen i öfverensstämmelse med sjätte upplagan af Svenska Akademiens ordlista. Viktor Rydberg använde själf denna stafning i sina senare skrifter.

Interpunktionen och afdelningen af texten i »stycken» äro manuskriptets utom i några få fall, där jag för att underlätta uppfattningen gjort ändringar.

Vid skrifningen af grekiska egennamn har manuskriptet troget följts. Hvarken här eller i sina öfriga skrifter med undantag af »Den siste athenaren» har Viktor Rydberg i detta afseende strängt genomfört någon princip: man finner sålunda hos honom: Platon och Plato, Epikuros och Epikurus, Epiktetus och Epiktet.

I 4:de föreläsningen sid. 59 rad. 1 och 8 nedifr. förekomma sifferuppgifter, som icke stämma öfverens: talen $^1/_{168}$, $^1/_{68}$ och 184. Lektor G. J. Keijser har, när föreläsningen af honom trycktes i festskriften »Åt minnet af Chr. J. Boström», anmärkt felet (sid. LXXXII); men det sätt hvarpå han vill rätta det, nämligen till respektive $^1/_{680}$, $^1/_{68}$ och 84, är icke tillfredsställande. Om man antager rörelsehastigheten hos de nerver som fortplanta sinnesintryck till hjärnan vara 184 fot (d. v. s. ungefär 55 meter) i sekunden, hvilket mycket väl låter sig göra (84 fot torde däremot vara för litet)*): så skulle de andra två talen bli respektive $^1/_{550}$ och $^1/_{55}$. I tredje seriens 11:te föreläsning uppgifver emellertid Viktor Rydberg

*) Angående rörelsehastigheten hos ifrågavarande nerver har man icke kommit till något konstant resultat: iakttagelserna växla mellan 94 - 30 meter i sekunden. (Se *Frans von Schéele*, Det mänskliga själslifvet, 1896, sid. 99)

rörelsehastigheten hos nämda nerver vara $61\,^1/_2$ meter i sekunden. Möjligen har han äfven här åsyftat samma tal och vid sin beräkning för enkelhetens skull låtit *1 meter* vara jämt lika med *3 fot:* så kunde talet 184 förklaras, och de båda andra talen vore då att betrakta som felskrifningar (eller felläsning i konceptet?) för $^1/_{610}$ och $^1/_{61}$.

Ett och annat i 10:de föreläsningen återfinnes i uppsatsen om Markus Aurelius i »Romerske kejsare i marmor». (Se Viktor Rydbergs Skrifter IX, sid. 153, 161, 162, 165, 166.)

Vid redogörelsen i 15:de föreläsningen sid. 263 och följ. för preexistensläran hos Paulus och i Hebreerbrefvet har Viktor Rydberg — delvis ordagrant — användt sin framställning i afhandlingen »Om människans föruttillvaro». (Se Viktor Rydbergs Skrifter X, sid. 326—328 och 320—321.)

Citatet sid. 121 och följ. är hämtadt ur Boströms »Grundlinier till philosophiska statslärans propædeutik» § 47. Viktor Rydberg har i citatet gjort en och annan stilistisk ändring, bland annat utbytt orden »väsenden» och »perceptionskraft» mot »väsen» och »fattningskraft». — Sid. 314 anföres samma arbete § 56.

ROBERT HÖCKERT.

Rättelser.

Sid. 21	rad. 6	nedifr.	*står* (liksom i manuskriptet) uppstår *läs* uppstå
» 66	» 14	uppifr.	*står* öfverskrider *läs* öfverskrida
» 82	» 4	uppifr.	*står* delarne *läs* delarna (Ordet torde vanligen vara maskulinum, men Viktor Rydberg böjer det öfverallt i dessa föreläsningar som femininum.)
» 96	» 13	uppifr.	*står* idealististiska *läs* idealistiska
» 108	» 9	nedifr.	*står* naturnödvärdighet *läs* naturnödvändighet
» 117	» 14	uppifr.	*står* materialiska *läs* materialistiska
» 181	» 8	uppifr.	*står* (liksom i manuskriptet) andra *läs* (kanske hellre liksom å motsvarande ställe i 2:dra seriens 5:te föreläsning) hvarandra
» 201	» 8	nedifr.	*står* stöder *läs* stödjer
» 233	» 9	nedifr.	*står* själfva *läs* själfva,
» 244	» 11	uppifr.	*står* (liksom i manuskriptet) finner *läs* finna
» 255	» 15	uppifr.	*står* människans till maskens *läs* människan till masken
» 256	» 9	uppifr.	*står* närvaro *läs* närvara (Viktor Rydberg tänkte sig vid denna tid möjligheten att liksom i fornspråket formerna på -a i detta och dylika ord skulle komma att användas som *nominativer* och formerna på -o som *oblika kasus*. (Se Viktor Rydbergs Skrifter XIII, sid. 366 och följ.) Konsekvent är emellertid detta språkbruk icke genomfördt.)
» 257	» 13	nedifr.	*står* åt sådana *läs* äfven åt sådana
» 261	» 7	uppifr.	*står* visar *läs* visar oss
» 289	» 7	uppifr.	*står* (liksom i manuskriptet) finnas *läs* finnes
» 290	» 13	nedifr.	*står* i sig själf *läs* i sig själft (Viktor Rydberg torde eljest i dylika fall regelbundet använda formen »själf».)
» 329	» 11	nedifr.	*står* (liksom i manuskriptet) till sådan *läs* (kanske hellre) till en sådan

---

VOLUME 2

FILOSOFISKA FÖRELÄSNINGAR

AF

VIKTOR RYDBERG

II

LEIBNIZ' TEODICÉ

OCH

DEN SCHOPENHAUER-HARTMANNSKA PESSIMISMEN



STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

GÖTEBORG.
GÖTEBORGS HANDELSTIDNINGS AKTIEBOLAGS TRYCKERI
1900.

FÖRELÄSNINGAR

ÖFVER

LEIBNIZ' TEODICÉ

OCH

DEN SCHOPENHAUER-HARTMANNSKA PESSIMISMEN

HÅLLNA I GÖTEBORG HÖSTTERMINEN 1877

AF

VIKTOR RYDBERG

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

1.

En af vår tids mest framstående tänkare har anmärkt, att af alla föremål för människans eftersinnande finnes intet, som så varaktigt fängslar hennes intresse som frågan om hvad världen är eller kan vara för vårt känslolif. De mekaniska uppfinningarna, som känneteckna vår tidsålder, må fortgå och gifva ökad lättnad och ökadt lif åt slöjder och näringar; våra kunskaper må under århundradenas lopp växa; vår inblick i företeelsernas sammanhang må allt mer fördjupas, och vår öfversikt af tingen och händelserna allt mer vidgas — till sist spörja vi oss dock alltid: hvad värde skall detta hafva för vårt känslolif? Skall det öka vår tillvaros lycka, skall det minska vårt släktes lidanden? Vi nödgas erkänna, att vi efter denna måttstock drifvas att bedöma värdet af hvarje uppfinning, hvarje upptäckt, hvarje förändring i det gifna och för tillfället bestående; vi nödgas erkänna, att *om* någon med fullgiltiga skäl kunde i detta ögonblick styrka, att järnvägar, telegrafer och alla andra mekaniska uppfinningar, öfver hvilka det nittonde århundradet jublat — att dessa icke i någon nämn-

värd mån kunna lindra det elände, som väntar kommande släkten, då skulle vi finna föga skäl att fortsätta med detta jubel, äfven om vi rättvisligen ägnade en fortfarande gärd af aktning åt det skarpsinne, som gjort sådana uppfinningar möjliga och verkliga.

Intrycken från den yttre världen likna en flod, som genomströmmar vår själ med lust och olust, fröjd och smärta. Än speglar sig himmelen i flodens böljor; än vältra hans vågor fram grumliga och mörka, kvarlämnande i vårt lynne en bottenfällning af svårmod och dysterhet. När vi icke lida af motgångar, som drabbat oss själfve, lida vi af de olyckor, som drabba andra, och detta senare dess mer, ju finare vi äro organiserade, ju ädlare utbildning vårt själslif fått. Och den fråga ligger då nära: är världen öfvervägande en lycklig eller olycklig värld? Bringar oss den plats, där vi i skapelsen äro ställda, mer ve än väl? Hvar är grunden att söka till det onda i världen och till det elände vi finna omkring oss? Och kan det i framtiden varda bättre? Skall den stora summa af lidanden, som otvifvelaktigt finnes till, förblifva alltid densamma, eller skall hon ökas eller minskas? Än hör man på dessa frågor uppmuntrande svar, än nedstämda eller förtviflade, allt efter den svarandes sinnesstämning och världserfarenhet. Men intet allvarligt försök till lösande af dessa spörsmål kan göras, utan att man därvid stöter på den teoretiska filosofiens djupaste gåtor och söker nyckeln till dessa, ty af sättet att lösa dem beror till sist äfven frågan om det riktiga i en ljus och hoppfull uppfattning af människosläktets öde

eller i en mörk och dyster. Den förra uppfattningen kallar man optimism; den senare pessimism.

Det bör vara af intresse att höra hvad ryktbare tänkare hafva haft i detta ämne att förmäla. Deras åsikter äga ej endast betydelse för den enskilde, utan äfven för folken. Filosofien har visat sig utöfva en tyst, men djup verkan i historien. Från studierummen och föreläsningssalarne tränger hon in i de bildade klassernas föreställningssätt och gifver sin prägel åt hela tidsåldrar. Ett förhärskande filosofiskt system, som innebär en mörk och förtviflande världsuppfattning, är, om det länge behåller öfverväldet, ägnadt att förlama tillika med *hoppet* om en bättre framtid äfven *kraften* att verka för en sådan. En ljust seende och optimistisk filosofi är däremot ägnad att lifva hoppet och sporra kraften, ehuru hon kan hafva lika skarp blick för det verkliga eländet som den förra. Under de sistförflutna åren hafva vi upplefvat det faktum, att i Tyskland uppstått och utbredt sig en filosofisk världsåskådning, som uppnått världsförtviflans yttersta gränser, nämligen den världsåskådning, som uttalas i Edvard von Hartmanns »Philosophie des Unbewussten», för hvilken jag längre fram kommer att redogöra. Det är ett skärande verop, som höjes midt igenom sorlet af de röster, som själfbelåtet prisa vår tids så kallade materiella framsteg och synas föreställa sig, att mänsklighetens framåtskridande är att mäta efter mängden af de mer eller mindre nödiga, ofta äfven onyttiga och fördärfliga varor, som vår industri tillverkar och sprider. Någon utsikt till längre varaktighet och djupare in-

verkan torde dock denna (Hartmannska) filosofi icke hafva; hon strider för mycket mot den instinkt, som drifver människorna att verka för positiva mål, för att hon skulle kunna hålla sig uppe, oberäknadt själfva de teoretiska svagheter, som hon med allt sitt oförnekliga skarpsinne äger; och det torde därför icke vara skäl att profetera någon från henne utgående förlamande inflytelse af större betydelse på de unga släktena. I skarpaste motsats till denna filosofi står den optimistiska, som, grundad af den store tänkaren Leibniz, behärskade det förra århundradet och skapade den så kallade upplysningsperioden med dess rastlösa sträfvan att skingra fördärfliga fördomar och förbättra samfundsordningen.

Det är Leibniz' försök till svar på några af de frågor, som här ofvan blifvit framställda, för hvilket jag nu till en början vill redogöra — de frågorna nämligen: är vår värld öfvervägande lycklig eller olycklig, god eller ond? Bringar oss den plats, där vi i skapelsen äro ställda, mer ve än väl? Och hvar är grunden att söka till det onda i världen, till allt det elände vi finna omkring oss? Den bok, i hvilken Leibniz nedlade sina tankar i dessa ämnen, kallade han *Théodicée*, ett namn af grekiskt ursprung, valdt för att angifva verkets hufvudsyfte: att inför den mänskliga fåkunnigheten rättfärdiga Gud för det onda, som finnes i hans skapelse. Boken väckte på sin tid ofantligt uppseende och var en af de mest lästa under det adertonde århundradet. I vårt århundrade är hon visserligen ofta omtalad, men föga läst utanför fackfilosofernas krets. Jag ämnar

utförligt redogöra för hennes innehåll, men önskar att dessförinnan få meddela några drag ur författarens lefnad, enär denna i sin mån sprider ljus öfver hans ståndpunkt och uppfattning.

Gottfried Wilhelm Leibniz — sedermera baron von Leibniz — föddes år 1646 i Leipzig, där fadern var professor i moralfilosofi. Fadern, som afled innan gossen hunnit till sex års ålder, hade dock redan spårat utomordentliga anlag hos sitt barn och därtill knutit de ljusaste förhoppningar om dess framtid. Dessa förhoppningar voro så lifliga och förtroendefulla, att han tyckte sig iakttaga betydelsefulla förebåd om sonens framtida storhet, och när denne en gång i faderns närvaro gjorde ett farligt fall utan att skada sig, så ansåg fadern denna räddning som en särskild vink från himmelen. De första och djupaste intryck, som Leibniz bevarade från sin späda barndom, voro de historiska berättelser, som han hörde af sin far eller läste i de böcker denne gaf honom. Efter faderns död var hans uppfostran och undervisning anförtrodd åt modern och lärare, men framför allt åt hans egen genius. Drifven af brinnande vetgirighet ilade han långt framför sina år och skolans klasser. Vid åtta års ålder föll honom, under ett besök i faderns efterlämnade bibliotek, en latinsk bok i handen. Det var Titus Livius' romerska historia, prydd med många träsnitt. Enär han helt nyss börjat läsa latinsk språklära i skolan, förstår han i början ingenting af bokens innehåll, men hittar själf på ett medel att åtminstone här och där få en punkt klar för sig. Träsnitten ha underskrif-

ter, som förklara bilderna, och af bilderna utfunderar han betydelsen af de därunder befintliga orden. Hvad han icke begriper går han förbi. På det sättet genomgår han hela boken och börjar därefter på nytt. Genom att gissa och jämföra går honom ett ljus upp öfver allt flere punkter; hvarje upprepad läsning hjälper honom till allt flere insikter. Han läser på ett uppfinnande divinerande sätt och dechiffrerar den romerske historieskrifvaren på samma sätt som Champollion efteråt dechiffrerade de egyptiska hieroglyferna. Hvarje sats, som han förstår, är en upptäckt, som han själf gjort. Hvilken triumf för åttaåringen, då han till sist läser sin Livius tämligen obehindradt! Han var nu medveten om sin uppfinningsgåfva, sin förmåga att bilda sig själf, och denna förmåga begagnade han allt sedan så, att han som mogen man kunde med stolthet säga, att han trots skola och universitet, som han bevistat, väsentligen var autodidakt — ett ord, som man i våra dagar annars icke gärna uttalar om sig själf.

Hans lärare förskräcktes, då han fann, att lärjungen, som han skulle inlära de första sidorna i latinska grammatikan, redan var bevandrad i en klassisk författare, och han gaf modern det välmenta rådet att med alla medel lägga tygel på gossens ohejdade vetgirighet. Rådet gagnade dock till intet, och man gick nu till en motsatt ytterlighet. Man lämnade honom utan främmande ledning att taga sig fram med böckerna som han ville och kunde, och lät honom ostörd rota i faderns boksamling. Gossen läste allt annat än metodiskt; han ögnade i de mest

olika böcker efter hvarandra; men, säger han själf, det var som om ett godt öde dock hade ledt honom och tillropat honom, då han tvekade bland mängden af böcker: »tag denna och läs!»

Vid tretton år var hans smak redan utbildad. Han hade börjat med de klassiske författarne och kände redan Cicero, Seneka och Plinius, Herodot, Xenofon och Plato. När han så kom till de nyare författarne, fann han en stor skillnad mellan dem och de förre. Han fann hos de nyare så mycket ordsvall, så mycket svulst tillika med fattigdom på egna tankar och brist på enkelhet, behag och kraft. Och då han tänkte tillbaka på de gamle, fann han, huru själfständigt och manligt de hade tänkt, huru klart, enkelt och behagfullt de hade uttryckt sina tankar. Denna erfarenhet kom honom till godo under hela hans lif. De filosofiska skrifter, som han i sina mannaår författade, äro mönster af klarhet, och vid 24 års ålder utgaf han en skrift om italienaren Marius Nizolius' filosofiska stil, i hvilken skrift han, med nämde italienare till föredöme, gör de hvassaste angrepp på filosofernas dunkla sätt att uttrycka sig och förklarade deras stil vara värdig alkemister och mystici, men icke män med de egenskaper, som tänkaren kräfver, nämligen tydliga föreställningar och klara tankar. Det ligger i sakens natur, att han icke kunde ogilla det måttliga bruket af så kallade tekniska termer, hvilka filosofien så väl som alla andra vetenskaper måste nyttja, då man med *ett* uttryck kan säga så mycket som annars med flere; men mönstret för en filosofisk stil är just, enligt Leibniz, den populära. Det, säger

han, som icke kan fullkomligt förtydligas, det är oklart och fördenskull filosofiskt värdelöst. Denna Leibniz' skrift förtjänade läsas och behjärtas äfven i våra dagar af åtskillige tyske filosofer.

Vid tolf års ålder gjorde Leibniz verkligen ett otroligt bravurstycke, för att hjälpa en betydligt äldre skolkamrat, som skulle vid en skolfest hålla ett latinskt tal. Leibniz skref åt honom på en enda förmiddag tre hundra latinska verser. Hans lärare fruktade nu, att han för alltid skulle fastna i latinsk versskrifning, men denna farhåga lugnades snart, då gossen vid en lektion i logiken framlade för läraren ett förslag att införa åtskilliga förbättringar i den logiska vetenskapen, särskildt med afseende på indelningen af de sammansatta begreppen och omdömena. Läraren svarade honom emellertid, att det icke passar sig för gossar att föreslå förbättringar i hvad gamle lärde herrar under århundraden mödosamt hoptänkt och skrifvit. Som gosse kom Leibniz äfven på det sedermera så ofta och äfven helt nyligen pröfvade försöket att åstadkomma en världskrift eller pasigrafi, ett tankealfabet och en tankeskrift, som oberoende af de många språkens olikheter skulle kunna skrifvas och förstås af alla. Enligt hvad han själf berättar, bar Leibniz redan som skolpilt inom sig just de tankar, som sedan djupast inpräglade sig i hans själ och sedan fingo uttryck i mannens och gubbens skrifter, uppfinningar och upptäckter. Dit hör äfven tanken på Teodicéen eller det verk af den store filosofen, med hvilket vi under en del af dessa föreläsningar skola sysselsätta oss. På denna

tanke kom han som barn därigenom, att han en dag, medan han sysslade som vanligt i fadrens bibliotek, råkade på ett arbete af den italienske humanisten och filosofen Lorenzo Valla, som lefde mellan åren 1407 och 1457, och hade många märkliga öden, än gunstling och sekreterare hos påfven, än brännmärkt som kättare och flyende för inkvisitionen.

Lorenzo Vallas ifrågavarande afhandling tog den tänkande gossens uppmärksamhet djupast i anspråk, och då hon, som nämdt, kan sägas hafva gifvit honom den första ingifvelsen till ett sådant arbete som Teodicéen, hvilken han först en mansålder därefter författade, så torde jag redan här få redogöra för innehållet af Lorenzo Vallas skrift.

Denna är hållen i formen af ett samtal mellan Lorenzo Valla själf och en spanjor vid namn Antonio Glarea, som begär att få höra hans tankar i fråga om människans fria vilja, en fråga, säger han, som är af vikt, emedan af den beror, om människan med rätta kan straffas eller belönas i detta lifvet och i ett tillkommande. Är nämligen människan icke fri i sitt viljande, så är hon icke heller tillräknelig för sina gärningar; men hur kan människan vara fri, då man måste förutsätta, att Gud vet och förutsett allt hvad hon kommer att göra? — Valla svarar i början undvikande; han vill ogärna inlåta sig på det kinkiga ämnet, men Antonio ber honom så ifrigt, att han skall förlossa honom ur okunnighetens fängsel, att Valla slutligen ger efter — dock, säger han, med det villkor, att sedan du spisat middag hos mig, får du icke begära äfven kvällsvard vid mitt bord:

med andra ord: när jag tillfredsställande besvarat din första fråga, får du icke komma med ännu ett spörsmål. Antonio lofvar det och framställer så följande fråga: Om Gud hade förutsett, att Judas skulle förråda frälsaren, så var det ju nödvändigt för Judas att förråda honom och omöjligt för honom att icke göra det? Men drefs han af nödtvång att förråda frälsaren och var han ur stånd att göra annat, så syndade han ju icke, ty man är icke skyldig att göra det omöjliga. Svara mig nu på denna fråga, ty är detta resonnemang riktigt, då är all rättvisa och all religion tillintetgjord.

Valla svarar: Ehuru Gud förutsåg Judas' synd, tvang han honom icke att begå den. Judas syndade frivilligt.

Antonio. Nej, han måste hafva syndat med nödvändighet, emedan Gud från tidernas början förutsett hans synd.

Valla. Du misstager dig. Min kunskap om förflutna tilldragelser innebär ju icke, att de tilldrogo sig därför att jag vet om dem. Sålunda kan jag ju veta äfven åtskilligt om tillkommande händelser, t. ex. att solen skall gå upp i morgon, utan att mitt förutvetande om denna händelse är orsaken till att hon verkligen sker. Så kan det ju äfven vara med Guds förutseende. Han förutsåg, att Judas skulle varda förrädare; men hans förutseende var icke orsaken till att förräderiet inträffade. Detta kan och måste hafva berott af Judas' fria vilja. Låt oss välja ett exempel för att göra saken klarare. Antag, att den romerske prinsen Sextus Tarquinius, innan han måste

följa sin kunglige fader i landsflykt, hade begifvit sig till Delfi, för att rådfråga Apollos orakel om sitt öde, och antag, att han hade fått till svar:

»*Fattig du dör, utdrifven ifrån det vredgade Roma.*»

Då beklagar sig ynglingen och säger: »Apollo, jag har framburit till dig en kunglig gåfva, och likväl förkunnar du mig ett så olyckligt öde.» — Apollo svarar då: »Din skänk är mig täckelig, och jag har ju också uppfyllt din begäran, då jag sagt hvad som skall hända dig. Jag vet framtiden, men jag skapar icke framtiden. Vill du beklaga dig öfver ditt kommande öde, så gå till gudarnes fader Jupiter och till parkerna, ödets gudinnor.» Sextus skulle ju vara löjlig, om han efter denna upplysning fortsatte att klaga öfver Apollo. Icke sant?

Antonio svarar: Ja. Men Sextus skall säga: »Jag tackar dig, helige Apollo, för att du sagt mig sanningen. Men hvaraf kommer det, att Jupiter är så grym mot mig och förbereder ett så hårdt öde åt en oskyldig människa, en from tillbedjare af gudarne?»

Valla. Då genmäler Apollo: »Är du oskyldig, du som är genomträngd af högmod, du som kommer att våldföra Lucretia, du som blir en förrädare mot ditt fädernesland?» — Skulle då Sextus kunna svara: det är du som är orsaken till det, Apollo, ty du tvingar mig begå dessa brott, emedan du förutser, att jag skall begå dem.

Antonio erkänner, att Sextus skulle vara vettlös, om han gåfve ett sådant svar, och han inser nu, att

förrädaren Judas icke kunde för sitt brott kasta skulden på Guds förutseende, och han tackar Valla för den upplysning i saken som han fått och synes vara nöjd med den.

Men Valla inser mycket väl, att frågan därmed är långt ifrån uttömd, och han upptager henne på nytt, för att påpeka en återstående ganska betänklig svårighet. Men tänk dig nu, yttrar han till Antonio, att den romerske prinsen säger till Apollo: »Nej, Apollo, jag *vill* icke begå de missgärningar du förutsett. Jag skall göra dig till falsk profet. Jag skall bedja till gudarnes fader, att han gifver mig ett bättre hjärta. Har jag icke fri vilja? Står det icke i min makt att följa dygdens väg?» — Måhända skall då Apollo genmäla: »Olycklige Sextus, du må veta, att Jupiter gjort enhvar sådan som han är. Han har gjort vargen glupsk, haren rädd, åsnan dum, lejonet modigt. Dig har han gifvit en ond och oförbätterlig själ, du skall handla i enlighet med din natur, och Jupiter skall, sin plikt likmätigt, straffa dig som du förtjänar.»

Antonio utbrister nu: Mig vill det tyckas, att Apollo, då han ursäktar sig själf, anklagar Jupiter hårdare än han anklagar själfve Sextus, och att Sextus kan svara honom: »Jupiter fördömer således i mig sitt eget brott. Det är han, som är den ende skyldige, ty han kunde göra mig helt annorlunda; men sådan som han skapat mig, måste jag nu göra de missgärningar han tvingar mig begå. Hvarför straffar han mig, då jag icke kunde motstå hans vilja?»

Antonio vill nu hafva en lösning äfven på denna svårighet; men Valla tillstår, att detta är honom själf omöjligt. »Jag har», säger han, »framfört de båda gudarne Apollo och Jupiter på teatern, för att lära dig att skilja mellan det gudomliga förutvetandet och den gudomliga försynen. Jag har lärt dig förstå, att Apollo, det vill säga det gudomliga förutseendet, mycket väl låter förlika sig med människans fria vilja; men huru Jupiters rådslut, det vill säga Försynens skickelser, låta förena sig med människans frihet och ansvarighet, därom är jag ur stånd att upplysa dig.»

Antonio klagar nu, att Valla dragit honom ur *en* afgrund, för att störta honom i en annan. Valla påminner honom om öfverenskommelsen, att sedan han fått middag vid Vallas bord, må han icke afkräfva honom äfven en supé, och han hänvisar honom för ytterligare och bättre näring till den helige Paulus, som varit uppryckt till den tredje himmelen och där hört outsägliga ord, men som svarar på den föreliggande frågan med att hänvisa på krukomakaren och hans käril, på Guds outrannsakliga vägar och djupet af hans vishet.

Hvad tänkte nu den unge Leibniz, när han läst denna Vallas dialog till slutet? Helt visst såg den skarpsinnige gossen, att Valla icke hade löst knuten, utan afhuggit den; helt visst anade han, att Valla hade uttalat sina tvifvel på försynen, då han gjorde denna under Jupiters namn så godt som till upphofvet till Judas' synd. Antagligt är äfven att gossen grubblade på ett tillfredsställande svar och sökte finna

hvad Valla icke hade funnit. Till hvilket utslag den unge Leibniz härvid kom veta vi icke, men den gamle Leibniz har i sin Teodicé fortsatt den lilla fabeln, der Valla slutade den, och jag torde redan här få meddela denna fortsättning, som i form af bilder och skildringar kan gifva oss en förkänsla af det sätt, hvarpå Leibniz uti sin bok i öfrigt söker filosofiskt och i klara begreppsbestämningar upplösa svårigheten.

Vi antaga, säger Leibniz, att den romerske prinsen Sextus Tarquinius lämnar Apollo och Delfi och begifver sig till Dodona, där öfverguden Jupiter har sitt orakel. Sextus offrar till honom och frambär därefter sina klagomål. »Jupiter, du store gud», ropar han, »hvarför har du dömt mig till att varda onskefull och olycklig? Förändra mitt öde och mitt hjärta eller erkänn, att det är du själf, som bär skulden för mina kommande brott!» — Jupiter svarar: »Min vän, om du vill afstå från den tron, som du hoppas få bekläda efter din fader i Rom; om du vill afstå från att återvända till Rom, så skola Ödets gudinnor spinna dig en ljusare lefnadstråd, och du skall varda en vis och lycklig man.» — Sextus invänder: »Men hvarför skall jag afstå från hoppet om en kunglig krona? Hvarför skulle jag icke duga till konung?» — Jupiter: »Nej, Sextus, jag vet bättre hvad som är dig tjänligt. Återvänder du till Rom, så går du förlorad.»

Sextus är sorgsen öfver att höra detta, men han kan icke besluta sig för ett så stort offer, och han öfverlämnar sig åt sitt öde. Då Sextus hade detta

samtal med Jupiter, var dennes öfverstepräst, Teodorus, närvarande. Teodorus vänder sig nu till Jupiter och säger: »Du gudarnes högste herre, din vishet är tillbedjansvärd. Du har öfvertygat denne yngling därom, att han har orätt. Hädanefter måste han erkänna, att det är sin maktlystnad och sin onda vilja han har att gifva skulden för sin olycka, och han har icke ett ord att säga mer. Men dina trogne tillbedjare äro likväl förvånade. De skulle önska att få tillbedja din godhet lika mycket som din storhet, ty det står ju i ditt fria skön att gifva honom en annan och bättre vilja.» — Jupiter svarar: »Teodorus, res till min dotter Pallas, vishetens gudinna i Athen. Hon skall undervisa dig i denna sak.»

Teodorus reser nu till Athen, inträder i Pallas' tempel och får af prästerna där det rådet att tillbringa natten på ett hviloläger i templet. Medan han nu sofver där, så bortföres han i drömmen till ett okändt land. Där ser han ett palats af bländande prakt och omätlig storlek. Gudinnan Pallas visar sig i palatsets port, omgifven af en strålgloria, så skön och majestätisk som annars endast himmelens innebyggare få se henne. Med en olivekvist, som hon håller i handen, berör hon Teodorus' ansikte, och därigenom är han nu i stånd att kunna uthärda åsynen af Jupiters härliga dotter och allt hvad hon kommer att visa honom. Pallas säger till honom: »Jupiter, som älskar dig, har bedt mig vara din lärarinna. Här ser du *Ödenas Slott*, som är i min vård. Där inne finnas bilder ej endast af allt, som verkligen sker, utan äfven af allt, som möjligen

kunnat ske. Före världens begynnelse öfverskådade Jupiter alla möjligheter, och han fördelade dem inom alla världar, som kunna vara möjliga, och han utvalde den bästa af dessa möjliga världar och gjorde den till den verkliga världen. Här inne finnas nu bilder af alla dessa världar, och det behagar stundom Jupiter att komma hit och öfverse dessa många möjliga världar, och han gläder sig då alltid åt det val han gjort, emedan det var det bästa. Hvar och en värld bland dessa oräkneliga motsvarar allt hvad man af en sådan värld kan begära, och genom att betrakta den, kan man få veta, hvad som skulle komma att ske, om den eller den möjligheten vore en verklighet. Jag skall nu visa dig åtskilliga möjliga världar, som äro mycket lika den verkliga, men skiljer sig från henne genom en eller annan möjlig förutsättning. I hvar och en af dessa världar skall du finna en Sextus, som väl icke är alldeles densamme som den Sextus du sett, men som är honom mycket lik till utseende och lefnadsställning och äfven till egenskaper, dock icke till alla de egenskaper, som han bär inom sig, utan att man ännu märker dem. På grund af denna deras naturs olikhet hafva de också olika öden. I en af dessa möjliga världar skall du finna en Sextus i en hög samhällsställning och mycket lycklig; i en annan en annan Sextus, nöjd med en blygsam lefnadslott. Du skall finna Sextusar af alla möjliga slag och i alla möjliga skiftningar.»

Därefter förde gudinnan Teodorus in i en af slottets salar, och denna var då icke mer en sal,

utan en värld, ganska lik den verkliga. På en vink af Pallas uppenbarade sig nu den världens Dodona med ett Jupiterstempel, likt det jordiska, och man ser en Sextus utträda ur templet, uttalande det löfte, att han skall lyda. Och man ser, att han, i stället för att gå till Rom, går till en stad, som liknar Korint, köper där en trädgård, odlar den, lefver där lycklig och dör, älskad och vördad af hela staden. Teodorus ser i ett ögonkast hela hans lefnadslopp. Ur denna sal förde gudinnan Teodorus till andra salar, i hvilka han såg andra möjliga världar, hvar med sin Sextus, som i hvarje hade en något olika lefnadsbana. Alla dessa salar bildade en pyramid, och ju högre man steg uppåt i denne, dess skönare voro de möjliga världar, som man såg där. Slutligen kom man till pyramidens topp och till den bästa världen af dem alla, ty pyramiden har en topp, men ingen bas, emedan han sträcker sig nedåt i det oändliga. Och detta — såsom gudinnan förklarade — emedan det finns oändligt många möjliga världar. Men af alla dessa måste *en* vara den fullkomligaste; annars skulle Jupiter aldrig hafva beslutit sig för att gifva verklighet åt någon. — Då Teodorus inträdde i den öfversta salen, föll han i hänryckning, ty han tyckte sig kunna öfverblicka den värld han såg där i hela hennes sammanhang och fann henne skönare än alla andra, och gudinnan sade honom, att detta just var den sanna verkliga värld, hvari vi lefva. I de lägre möjliga världarna fanns visserligen mer än en lycklig Sextus, och här däremot fanns en, som skulle gå sitt fördärf till mötes, emedan han förak-

tade gudarnes råd; men om Jupiter tagit en lycklig och dygdig Sextus ur någon af de endast möjliga världarna och försatt honom hit, så hade denna verkliga värld icke längre varit just denna värld. Teodorus såg nu, huru den verklige Sextus återvände till Rom och bragte allt där i oordning, huru han våldförde sin väns hustru och för detta brott bortjagades från Rom tillika med sin far, och huru han dog i elände. Och han hörde gudinnan säga: »Du ser nu, att det icke är min fader Jupiter, som gifvit Sextus hans ondska. Han har af evighet burit sin ondska uti sig, och han har alltid varit ond af fri vilja. Jupiter har endast gifvit honom den reala tillvaro, som hans, Jupiters, vishet icke kunde neka den värld, som denne Sextus tillhör. Jupiter har endast låtit honom träda ur möjligheternas region in i verklighetens. Sextus' brott skall hafva stora följder: det skall medföra ett fritt Rom och ett fritt romarfolk, hvars medborgare skola gifva världen föredömen i dygder. Men all den skönhet och förträfflighet du nu ser i den verkliga världen är dock ett intet mot den åsyn hon skall förete dig, när du ur ditt nuvarande jordiska tillstånd förflyttas till ett annat och bättre.»

I detta ögonblick vaknar Teodorus. Han tackar gudinnan för hvad han fått röna och gör rättvisa åt Jupiter och återvänder till Dodona för att tjäna den gud, hvars godhet han nu tillbedjer lika mycket som hans storhet.

Detta är fabelns slut.

2.

I min föregående föreläsning skildrade jag Leibniz' gosselif. Vi hafva sett, huru tidigt hans vetgirighet vaknade, och huru hans utomordentliga förmåga att inhämta kunskaper redan i skolan var parad med ett förvånande skarpt och inträngande förstånd. Han var hvad man kallar ett underbarn, men undgick lyckligt det öde, som vanligen bidar sådana: att ur brådmognad tidigt nedsjunka i orkeslöshet och slöhet. Grunden härtill var hans naturells ovanliga omfattning, kraft och rikedom. Han inhämtade utan ansträngning och likasom på lek, och han läste ej endast för att hopa fakta i sitt minne, utan äfven för att söka näring åt en liflig inbillningskraft och ett varmt hjärta. Han hade icke medvetet uppställt som mål för sig att varda en lärd man: han endast sökte i böckerna klarhet öfver de frågor, som stundom kunna uppdyka äfven hos högt begåfvade barn, och han njöt mindre af att läsa än att tänka öfver hvad han läst och att, förd af sin friska genius, söka på självfunna stigar nå den klarhet, som han önskade.

Då han vid femton års ålder inskrefs som student

vid universitetet i sin hemort, Leipzig, var han redan känd och beundrad för sitt mångsidiga vetande; men man får icke fördenskull tro, att han var hvad man kallar en bokmal, som, likgiltig för världens gång och det rörliga människovimlet omkring sig, helst innestänger sig i studerkammaren. Han hade tvärtom en afgjord böjelse att göra sitt tankelif fruktbärande i det praktiska lifvet och älskade att umgås med personer, som ägde större världserfarenhet än han själf, och då han grubblade öfver filosofiens gåtor, skedde detta kanske mindre vid arbetsbordet och studielampan än under vandringar i skog och mark. Det var under en sådan vandring, berättar han själf, som han bland annat kom att fälla det afgörande utslaget mellan medeltidsfilosofien, den på kyrkans dogmer byggda skolastiska, hvilken han som gosse studerat i sin faders bibliotek, och den nyare filosofi, med hvilken han nu som uppväxande yngling fick i universitetets boksamling göra bekantskap, där han för första gången påträffade och läste författare sådana som Frans Baco, som förutsade och gaf anvisning till en vetenskapens pånyttfödelse genom naturforskningen, d. v. s. genom kombinationen af fakta, som vunnits ur erfarenheten — författare sådane som de store astronomerna Keppler och Galilei, af hvilka den ene hade upptäckt lagarne för planeternas rörelser kring solen, den andre lagen för kropparnes fall mot jordens medelpunkt — författare sådane som Descartes, hvilken, med bortseende från alla dogmer och obestyrkta förutsättningar, sökte grunda filosofien på satser af omedelbar visshet och

sökte förklara världen såsom en sammanhängande väf af mekaniska orsaker och verkningar. Alla desse ryktbare tänkare och forskare voro då tämligen nya företeelser inom den lärda världen. Den engelske rikskanslern och filosofen Frans Baco hade aflidit 20 år före Leibniz' födelse, Keppler 16 och Galilei endast 4 år före densamma. Icke mer än 25 år hade förflutit mellan Leibniz' inträde i världen och den minnesvärda händelse, då Galilei, hotad med kättarens död på bålet, nödgades inför den påfliga inkvisitionen afsvärja läran, att jorden med de öfriga planeterna rörer sig kring solen. Descartes afled, då Leibniz var ett fyraårigt barn. Genom bekantskapen med desse den nyare tidens vägbrytare såg sig ynglingen försatt ur den skolastiska medeltidsfilosofiens högresta, men dunkla tempelhvalf och såg framför sig planen till en byggnad af annan art, som lofvade en fastare grundval och mera af solljus och blå himmel för de släkten, som komme att vandra mellan hans pelare.

Leibniz' praktiska lynne yppar sig äfven i de fakultetsstudier, som han dref vid universitetet, nämligen de juridiska, och än mer däruti, att sedan han vunnit värdigheten af juris doktor, afslog han den professorsstol, som omedelbart därefter tillbjöds honom vid universitetet i Altdorf, emedan han kände sig kallad till en annan, i dagens frågor och dagens lif mer omedelbart ingripande verksamhet än den akademiske lärarens. När anbudet på denna professorsstol gjordes honom, var han endast 20 år gammal. Utan att hafva någon bestämd lefnadsplan för

ögonen, men i besittning af en tämligen tryggad ekonomisk ställning, begaf sig Leibniz till Nürnberg, där ett lyckligt öde snart förde honom tillsammans med den man, som mer än någon annan skulle inverka på gången och riktningen af hans lefnad. Då Leibniz en dag spisade sin middag vid den öppna taffeln å ett värdshus, fick han till granne en honom okänd resande, en gammal man af förnämt, men vänligt och meddelsamt väsen, som inlät sig i ett samtal med ynglingen. Denne man var förre kurmainziske ministern Johan Kristian von Boineburg, en af tidens berömdaste statsmän och diplomater, väl känd äfven här i Sverige, där han någon tid varit gesandt i Stockholm och nära umgåtts med Axel Oxenstjerna. I och med detta samtal var bekantskapen mellan den 62-årige Boineburg och den 21-årige Leibniz gjord. Boineburg fann i Leibniz en snillrik ung man, som med rikedom på kunskaper förenade rikedom på nya idéer, en lysande framställningskonst och en förvånande arbetsförmåga. Leibniz åter vördade i Boineburg den välvilliga människan och den erfarne vidt blickande statsmannen. Genom Boineburg föreställdes Leibniz för kurfursten af Mainz, Johan Filip, som gaf honom det maktpåliggande uppdraget att jämte en annan äldre jurist omarbeta landets lagbok och tre år därefter, då Leibniz var 24 år gammal, utnämde honom till ledamot af landets högsta domstol.

Dock. innan jag i korthet redogör för de mest kännetecknande dragen i Leibniz' offentliga verksamhet, må ett kuriosum från hans vistelse i Nürnberg

omtalas. Den tiden, likasom i mansåldrar efteråt, talades mycket om ett hemligt sällskap, kalladt Rosencreuzarne, hvars tillvaro hade blifvit känd genom en mängd skrifter, som plötsligt utkommo i början af 1600-talet. Sällskapet sades hafva till upphofsman en viss Kristian Rosencreuz, som skulle hafva lefvat på 1300-talet och gjort talrika och vidsträckta resor för att lära forntidens visdom, och därunder tillbragt en stor del af sitt lif dels bland Indiens lärde braminer, dels innestängd i Egyptens pyramider. Sällskapets ändamål uppgafs vara den att utjämna stridigheterna om trossatser och återställa religionen till hennes ursprungliga renhet, förbättra samhällsordningen och främja vetenskaperna. Ordensbröderna voro ålagde den djupaste förtegenhet och att icke på något sätt röja för den yttre världen sin egenskap af Rosencreuzare. Hvad man med visshet känner om deras verksamhet är emellertid endast det att de sysslade med alkemi och särskildt med den föregifna konsten att finna de vises sten.

I filosofen Descartes' ungdom, vid den tid då han som officer deltog i det begynnande trettioåriga kriget, hade ett arbete utkommit om det rosencreuziska brödraskapet, dess hemlighetsfulla ursprung, djupa visdom och stora planer, och detta arbete väckt ofantligt uppseende. Descartes grubblade just då öfver det svåra problemet, huru han skulle kunna bära den matematiska vetenskapens klarhet och ordning in i den dåvarande filosofiens kaos, och hans längtan efter ljus öfver mänsklighetens gåtor dref honom mången gång att på knä och under tårar anropa Gud om tviflens skingrande

och sanningens uppenbarande. Det var i en sådan sinnesstämning som han fick höra talas om Rosencreuzarne och läsa några af de talrika skrifter, som med ens uppstodo för och emot desse, och han greps af längtan att varda invigd i deras hemligheter. Han gjorde allt för att komma i beröring med denna orden, men trots allt letande var han ur stånd att träffa på en enda medbroder af förbundet och lyckades ej heller under hela sin lefnad att göra det. Leibniz var i det hänseende lyckligare, om man kan kalla det en lycka. Det var på hans tid ingen hemlighet längre, att i Nürnberg fanns en rosencreuzareloge, till hvilken bland andra hörde en af hans fränder, Justus Leibniz, och två ansedde prästmän, Wölfer och Dilher. Den mystiska skymning, hvari sällskapet insvepte sin verksamhet, eggade hans nyfikenhet, ehuru det för ingen del tarfvades Leibniz' skarpsinne för att inse, att man inom ett hemligt brödraskaps väggar svårligen kan tränga djupare in i tingens väsen än man kan göra det därutanför. För att vinna sin afsikt hastigare måste han låta Rosencreuzarne tro, att han redan var fullkomligt invigd i de hemliga vetenskaperna. För detta ändamål läste han en mängd alkemistiska skrifter, gjorde ett utdrag af de mörkaste talesätt, som han hittade i dem, och hopsatte medelst dem en skrifvelse, som han lät tillställa logens styrelse, och hvari han begärde att varda i logen upptagen. Försöket lyckades. Rosencreuzarne trodde sig i den unge mannen hafva funnit en fullständig adept, som i forskningen efter de vises sten hade hunnit lika långt eller längre än deras visaste bröder, och han icke endast intogs i sällskapet, utan valdes genast till dess sekreterare, d. v. s. till bevarare af deras så kallade hemligheter. Det ligger i sakens natur, att ett så ljust och kritiskt hufvud som Leibniz icke kunde hysa det ringaste intresse för de mystiska föregifna vetenskaperna som rosencreuzarne odlade, som icke företedde ett spår af vetenskaplig metod; men om det är sant, att rosencreuzarne jämte sina famlande försök i konsten att göra guld och finna den eviga ungdomens tinktur äfven arbetade för religiös fördragsamhet och släckandet af de teologiska bränder, som nyss så fruktansvärdt härjat Europa, så kan man säga, att Leibniz under hela sin lefnad var en trogen medbroder i dess orden; ty få personer hafva verkat trägnare och ihärdigare för detta mål än han. Det var en af hans lifs stora uppgifter.

Det skulle föra oss för långt, om vi skulle steg för steg följa Leibniz på den offentliga bana, som bekantskapen först med von Boineburg och sedan med kurfursten Johan Filip af Mainz hade öppnat för honom. Vi skola dröja blott vid ett par punkter af större intresse. Till dem hör den plan han uppgjorde och förelade kurfursten till ett franskt eröfringståg mot Egypten. 1600-talet hade likasom vårt eget århundrade att syssla med den orientaliska frågan, och hon var då utan tvifvel än mer brännande än till och med nu, då vi dagligen få läsa om Rysslands blodiga ansträngningar att lösa henne. Turkiet var i det 17:de århundradet en oaflåtligt hotande fara för Europa. Turkarne hade år 1660 härjande inbrutit i Ungern, och den fred, som år 1664 följde på

detta krig, hade ingalunda skakat Turkiets maktställning. Och medan det mellersta Europa hotades af osmanerna i öster, hotades det från väster af den eröfringslystne Ludvig XIV. Leibniz' tanke var nu den, att båda dessa faror skulle kunna afvändas, om Frankrike och Tyskland förenade sig om en stor kulturuppgift, nämligen det turkiska rikets störtande. Tyska riket skulle vid Donau och söder därom föra sina vapen emot halfmånen; Frankrike åter skulle lösa sin del af uppgiften genom att grunda sitt välde i Afrika och särskildt i Egypten. Tidpunkten syntes vara gynnsam för framställandet af detta förslag, ty det rådde just då en diplomatisk spänning mellan franska och turkiska hofven; i Juni 1672 kom det till en formlig brytning mellan dem, och i själfva Frankrike började ett krig mot turkarne anses som en nationell sak. Samma år reste Leibniz till Paris, för att vid franska hofvet verka för sin plan, sedan Boineburg skriftligen förberedt konung Ludvig XIV på densamma och denne uttalat sin önskan att närmare lära känna planens enskildheter. Men det visade sig snart, att Leibniz' resa till Paris skulle i detta hänseende bära ingen frukt. Misshälligheterna mellan Frankrike och Porten bilades, den franska politiken riktades på andra och närmare mål, och Leibniz' tanke på en fransk expedition till Egypten glömdes och förblef under mansåldrar så godt som förgäten, tills samme tanke vaknade på nytt i en snillrik hjärna: i Napoleon Bonapartes. Ett hundra trettio år efter det då Leibniz författade sin tänkeskrift i ämnet fick världen bevittna en stor fransk

härförares försök att genom Egyptens eröfring utföra hvad Kambyses, Alexander, Pompejus, Cesar, Antonius, Augustus, Omar och Ludvig den helige pröfvat före honom. De franske häfdatecknarne Thiers och Michaud hafva tagit för gifvet, att Napoleon hade kännedom om Leibniz' plan, innan han företog expeditionen till Egypten. Men detta lär icke vara förhållandet. Leibniz' skrifter och brefväxling i ämnet lågo förvarade uti biblioteket i Hannover; man kände i Frankrike knappast deras tillvaro, och det var först den engelska regeringen, som efter den Bonaparteska expeditionens afgång förskaffade sig en afskrift af desamma. Och här läste de engelska ministrarne icke utan förvåning, att Leibniz hade för sin plan anfört alldeles samma skäl, på grund af hvilka Bonaparte fört Frankrikes vapen till Egypten. Först år 1803 förskaffade sig franska regeringen afskrifter af samma handlingar. Och dessa blefvo nu icke utan politisk betydelse. Leibniz hade nämligen bland annat påpekat hvilken betydelse ön Malta måste hafva för Frankrike, och det var under intrycket däraf som britiska regeringen år 1803 vägrade att infria sitt i freden i Amiens gifna löfte att draga sina trupper från denna klippa i Medelhafvet.

En annan storartad tanke, för hvilken Leibniz verkade, var de katolska och protestantiska kyrkornas återförening. Många krafter hade redan länge varit verksamma för detta ändamål, hvilket också lätt låter förklara sig ur Europas dåvarande politiska ställning. Kyrkosplittringen hade i Tyskland burit det trettioåriga krigets blodiga frukter, och det mel-

lersta Europa var hart när en ödemark, innan Sveriges i vågskålen kastade svärd hunnit tillförsäkra de tyske protestanterna trygghet för deras tro och kyrka. Men det fanns ingen borgen för fredens fortsatta bevarande, och det låg därför nära till hands att söka en sådan borgen genom att söka försona och återförena de stridande kyrkorna. Från katolsk sida bedrefs detta försoningsverk under många år med outtröttlig ifver af biskopen och diplomaten Royas de Spinola, som härunder äfven gjorde Leibniz' personliga bekantskap. Ställningen vid några af de tyska hofven var också gynnsam för planen. Den anseddaste prelaten vid Ludvig XIV:s hof, Bossuet, Frankrikes ypperste teolog och förnämste vältalare, verkade för samma syfte och inlät sig i brefväxling med Leibniz om saken.

Det skulle kunna synas, som om Leibniz' lefnadsställning och umgängeskrets hade utöfvat ett väsentligt inflytande på hans beslut att verka för kyrkornas återförening, ty hans vän Boineburg, som infört honom på statsmannabanan, var en till katolicismen öfvergången protestant; hans gynnare och beskyddare, kurfursten af Mainz, var den förnämste katolske kyrkofursten i Tyskland, och vid hofvet i Hannover, där Leibniz efter hemkomsten från sin utländska resa till Paris och London emottog en bibliotekariebefattning, hade katolicismen vunnit proselyter inom själfva den furstliga familjen. Men det var icke dessa yttre omständigheter, hur mäktiga och intalande de än kunde varit på en annan, utan det var hans eget lynne och åskådningssätt, hans sträfvan att se tingen från olika sidor, att finna

det berättigade i olika meningar och söka anknytningspunkter dem emellan, hans håg att verka försonande och hans tro på en ideell harmoni i världen, det var detta som dref honom att här uppträda som han gjorde. Man kan förstå detta hans sinnelag, då man erfar af hvad han själf berättat, att han svårligen kunde läsa någon bok, det vare hvilken som helst, utan att känna sig sympatiskt anslagen af densamma, emedan han fann, att författaren dock alltid i något hade rätt och där förtjänade att behjärtas. Han hade redan länge tänkt på att söka utjämna de kyrkliga motsatserna, och han trodde sig i sitt eget filosofiska system äga nyckeln till en endräktsformel, som kunde försona lutheraner och reformerte med hvarandra och bådadera med katolikerna. Emellertid visade det sig efterhand, att man från katolsk sida icke var böjd för några allvarliga jämkningar; det sken mer och mer igenom, att om man ville underhandla med protestanterna, så var det endast för att förmå dem till ren underkastelse.

Ifriga försök att omvända Leibniz till den romerska läran saknades för ingen del. Han kunde med uppoffring af sin religiösa öfvertygelse lätteligen fått välkomna och indräktiga platser i Paris, Wien eller Rom, där styrelsen öfver Vatikanska biblioteket till detta pris erbjöds honom. Men han emotstod alla omvändelseförsök. Landtgrefven af Hessen-Rheinfels gjorde sig största möda att vinna honom för katolska kyrkan, till hvilken han, landtgrefven själf, öfvergått från protestantismen, och han författade själf för detta ändamål en omvändelseskrift, som han kal-

lade: »Väckelserop för min dyre Leibniz». De första svaren, som Leibniz gaf på detta väckelserop, voro icke afvisande; det tycktes tvärt om som om han icke skulle vara hårdnackad. Landtgrefven hade bland annat skrifvit till honom, att hans omvändelse redan var på mångas läppar. Leibniz genmälde, att dessa personer misstoge sig, dock endast delvis. Det tycktes således, som om han redan till hälften skulle vara vunnen af det romerska omvändelsenitet. Landtgrefven affordrade honom nu äfven den andra hälften och anmärkte, att man i sådana stycken icke kan vara half. Då förklarade Leibniz närmare hvad han menat. Han sade sig tillhöra den heliga allmänneliga och i den meningen katolska kyrkan, men tillade, att han aldrig skall ingå i den romerska kyrkans yttre gemenskap. Och han angaf klart och tydligt skälen härtill. Han vill icke underkasta sig en kyrka, som utöfvar censur öfver vetenskapens tankar. Han påminner om huru romerska kyrkan fördömde det kopernikanska världssystemet; han vill icke se sina egna filosofiska åsikter dragna inför en sådan kättaredomstol, som dömde Galilei; han vill icke bära det ok, som romerska kyrkan pålägger filosoferna, men från hvilket han som protestant är fri. »Sant är», tillägger han, »att om jag vore född inom den romersk-katolska kyrkan, skulle jag icke utträda ur henne, såvida man icke uteslöte mig för mina filosofiska meningars skull och vägrade mig den kyrkliga gemenskapen, om jag vägrade underteckna vissa häfdvunna meningar.» Han slutar med den förklaring, att han för inträdet i katolska kyrkan icke vill

prisgifva det själslugn och den samvetsfrid han nu åtnjuter. Man finner af dessa ord, att Leibniz var allt igenom en äkta protestant, äfven om han icke i alla punkter höll på den augsburgiska bekännelsen. Han ville en förening mellan den katolska kyrkan och de protestantiska endast därför att han ansåg, att motsatserna dem emellan väl kunde få rum bredvid hvarandra inom en gemensam kristen kyrka. Han ville en återförening, men icke på reformationens bekostnad. Denna ansåg han som ett fast och oomkullstötligt faktum, som det tillkomme katolikerna att respektera. Han ville återföreningen, men med bevarande af de särskilda kyrkornas egendomligheter. Hans brefväxling med katolska prelater öfvertygade honom dock efter hand om det hopplösa i en sådan tankes förverkligande.

Ju mer denna öfvertygelse bröt sig väg hos honom, dess mer riktade han nu sin verksamhet på en försoning mellan lutheraner och reformerte, på uppförandet af en allmän evangelisk kyrka, som i sitt sköte vänligt förenade Luthers och Calvins anhängare. Här var klyftan, som skilde de kristne, icke så stor, ehuru teologerna å ömse sidor, i synnerhet de lutherske, hade gjort mycket för att förvandla den naturliga frändskapen mellan lutheraner och reformerte i hat och fiendskap. Att äfven detta försoningsförsök strandade var icke underligt, när man betänker, att det till största delen var främmande, för religionen likgiltiga furstliga och själfviska intressen som gjordes till de ledande synpunkterna vid förhandlingarna. Det fanns t. ex. furstliga giftermål,

som främjade, och furstliga giftermål, som hindrade protestanternas enhetssträfvanden. Det vardt Leibniz' sorgliga lott att nödgas vara med om alla dessa rörelser och att, såsom en af hans lefnadstecknare, Kuno Fischer, anmärker, marionettartadt försvinna från skådeplatsen, när de furstliga intressenas trådar insnärjdes i saken och drogo den än åt det ena, än åt det andra hållet. Men den ande, som lifvade och ledde dessa Leibniz' försoningsförsök, skola vi återfinna i hans Teodicé, och den anden förklarar mycket af denna skrifts egendomligheter så väl af det goda, som af det svaga slaget.

Under sin långa och händelserika lefnad kom Leibniz i beröring med en mängd af sin samtids utmärktaste furstliga och vetenskapliga personligheter. Bland de furstliga må särskildt nämnas de båda motståndarne, zar Peter af Ryssland och vår svenske Karl XII, som Leibniz sammanträffade med under hans vistelse i Alt-Ranstadt, men framför alla andra den ädla högt begåfvade kurfurstinnan af Brandenburg och drottningen af Preussen, Sofia Charlotta. Leibniz vistades ofta i Berlin, där han hade ett slags intendentplats öfver vetenskaperna och de sköna konsterna, och för hvars vetenskapsakademi han var president för lifstiden. Leibniz, som förut varit denna furstinnas informator, var sedermera hennes förtroligaste vän. I hennes sällskap tillbragte han sina lyckligaste dagar på slottet Lützenburg (det nuvarande Charlottenburg), där de studerade och filosoferade tillsammans. Bland andra böcker, som de läste gemensamt, var äfven den ryktbare franske tänkaren Pierre Bayles skrifter.

Pierre Bayle hade bland annat behandlat de frågorna, huru den mänskliga viljans frihet låter förlika sig med den gudomliga förutbestämmelsen, och huru det onda i världen låter förklara sig, då man har att tänka sig världens skapare som allgod och allsmäktig. Bayle hade sökt visa, att dessa frågor innebära oupplösliga motsägelser och hade däraf vidare dragit den slutsats, att en förnuftig tro är omöjlig och således en blind tro nödvändig för den som ej kan vara tron förutan. Drottningen af Preussen hade ofta långa samtal med Leibniz i dessa ämnen och bad honom gifva sig en mer tillfredsställande lösning af dessa frågor, som i alla föregående tider hade sysselsatt filosoferna, oroat de troende och lockat tviflarne. Det var på grund af denna begäran Leibniz skref den bok, Teodicéen, med hvilken vi under de kommande föreläsningarna skola sysselsätta oss. Boken skrefs styckevis och utkom först år 1710 i Amsterdam under titeln *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.*

Boken blef den mest lästa af alla Leibniz' skrifter och inom kort en lärobok af europeisk ryktbarhet. Fem år innan hon utkom hade drottning Sofie Charlotte aflidit, och det var den smärtsammaste förlust som Leibniz under sitt lif erfor. På sin dödsbädd yttrade, enligt hvad hennes ättling Fredrik den store meddelat, drottningen till en af sina gråtande hofdamer: »beklaga mig icke, ty jag går nu att tillfredsställa min vetgirighet om ting, som Leibniz icke kunnat förklara för mig: om rummet, om det oändliga,

om varat och icke-varat; men konungen, min gemål, bereder jag skådespelet af en likbegängelse, som ger honom ett nytt tillfälle att tillfredsställa sin praktlystnad.» — »Denna kvinna», yttrade Fredrik den store, »hade en stor mans snille och en lärd mans kunskaper; hon ansåg det icke vara en drottning ovärdigt att värdera en filosof. Denne filosof var Leibniz, och — fortfar den kunglige författaren — enär de, som af himlen undfått privilegierade själar, varda konungars jämlikar, så skänkte hon honom äfven sin vänskap.» — Leibniz' nära vänskap med drottningen var så känd, att när hon aflidit, aflade de utländska sändebuden hos Leibniz formliga kondolensbesök. I sina efterlämnade bref talar Leibniz ofta om drottningens död och alltid med en smärta, blandad med beundran. »Jag gråter icke, jag beklagar mig icke», skrifver han vid ett tillfälle, »men jag vet nu icke hvad jag skall hålla mig till. Drottningens död förekommer mig som en dröm, men när jag vaknar ur min bedöfning, finner jag det vara allt för sant.» Vid ett annat tillfälle skrifver han: »denna stora drottning ägde en otrolig insikt i högre ting och det ovanligaste begär att forska allt djupare; hennes samtal med mig utgingo på att allt mer tillfredsställa hennes trängtan efter vetande, och världen skulle en gång fått stor nytta däraf, om icke döden ryckt henne för tidigt ifrån oss.»

Leibniz' vistelse i Paris och London åren 1672—1676 hörde till de mest fruktbringande för hans lefnad. Man får icke tro, att hans politiska ärende till konung Ludvig XIV så upptog hans tankar, att

han icke hade tid och intresse för andra saker. De år han tillbragte i västerns hufvudstäder, särskildt i Paris, vordo af högsta betydelse för hans egen utveckling. Det var i Paris han utbildade sig till en matematiker af högsta rangen: det var här han gjorde en af de mest lysande uppfinningar, som vetenskapernas historia har att omtala, nämligen differentialräkningen, som gjorde honom till en Newtons jämlike. Elfva år förut hade Newton på en annan väg kommit till en liknande uppfinning, nämligen fluxionskalkylen, men offentliggjorde denna icke förr än tio år efter att Leibniz i ett bref till honom redogjort för sin. Det uppstod mellan de båda store matematikerna en strid om prioritetsrätten till uppfinningen, en strid, hvilken, sedan de själfve tystnat, länge fortsattes af andra, tills man fick klart för sig, att Leibniz och Newton, oberoende af hvarandra, hunnit till samma mål, men att Leibniz' metod var den fullkomligare och mer utbildade. Det var i Paris Leibniz fick en mängd idéer till mekaniska uppfinningar såsom dykarebåten och maskiner drifna af sammanpressad luft, och det var här han fullbordade en räknemaskin, som gjorde stora multiplikationer och divisioner och äfven kunde utdraga talrötter. I Paris och London hade han tillfälle att göra bekantskap och knyta vänskapsband med flere af den tidens förnämste filosofer, naturforskare och teologer, bland andra med den store matematikern och fysikern Huyghens, pendelns uppfinnare, och kemikern Boyle, den förste som undersökte luftens kemiska beskaffenhet. Med filosofen Spinoza sammanträffade

han i Haag. De kretsar, i hvilka Leibniz, särskildt i Paris, umgicks, hade inom sig representanter af alla tidens filosofiska, teologiska och mystiska tankeriktningar, af alla tidens naturvetenskapliga sträfvanden, och hans eget lika originella och självständiga som lätt emottagliga snille fick härigenom eggelser till den mångsidigaste verksamhet och styrktes i sin naturliga böjelse att oväldigt granska och döma och med sitt eget åskådningssätt införlifva allt godt, från hvad sida det än kunde hafva kommit. Denna hans böjelse har också gifvit sin prägel åt hans filosofiska system. Grundtanken i detta är *harmoni*, en världsharmoni, förutbestämd af Gud, förverkligande sig efter hand i universum. Och till harmoni sträfvade Leibniz' hela lefnad.

Leibniz afled i Hannover den 14 november 1716 70 år gammal, sedan han först fått röna en smärtande otacksamhet från de furstliga kretsar, som länge hade emottagit hans goda tjänster och hvilkas intellektuella prydnad han hade varit. Omsorgen om hans begrafning öfverläts åt hans sekreterare von Eckardt. Hofvet var inbjudet till likbegängelsen, men infann sig icke. Ingen präst visade sig heller i liktåget. Leibniz, fördragsamhetens outtröttlige förkämpe, hade i alla sina dagar uttalat sig mot det trångsinnade ofruktbara sektväsen, som, hvarhelst det uppträder och gör sig gällande, förlamar icke blott den vetenskapliga kärleken till sanningen, utan äfven fördärfvar det sedliga sinnelaget och gör hatet och smädelsen mot olika tänkande till dygder. Detta förklarar, hvarför ingen medlem af Hannovers prästerskap följde

honom till grafven. En af hans vänner, riddaren von Kersland, som tillfälligtvis befann sig i Hannover och såg likbegängelsen, yttrade därom: »Leibniz jordades snarare som en stråtröfvare än som en man, hvilken varit sitt fäderneslands prydnad.» Hans ära lyser fördenskull icke mindre öfver världen och skall göra det, så länge det i världen finnes sanningskärlek och vetenskap.

3.

I min näst föregående föreläsning omtalades, att drottningen af Preussen hade tillsammans med Leibniz studerat den franske tänkaren Pierre Bayles skrifter. De åsikter denne författare framställt hade på drottningen gjort ett nedslående intryck, och det var, såsom jag förut nämt, för att vederlägga dem som Leibniz på drottningens tillstyrkan skref sin Teodicé. Det torde då vara skäl att med några ord redogöra för Bayles ståndpunkt.

Då det skifte inträdde i historien, hvilket man i motsats till Medeltiden kallar den Nyare tiden, då vetenskaperna och konsterna uppstodo till ett nytt och mer självständigt lif, hämtande sina ingifvelser och sina förebilder från forntidens Grekland och forntidens Rom — då detta skifte inträdde ser man, huru äfven den antika filosofien började lefva upp i nya former, huru målsmän uppträdde för denna filosofis alla riktningar och bland dem äfven för *skepticismen*, d. v. s. för den filosofiska skola, som söker visa, att det mänskliga förnuftet är oförmöget att intränga i tingens väsen eller skapa sig en

riktig bild af verkligheten. Denna nya skeptiska skola uppblomstrade i synnerhet i Frankrike, där hon hade räknat flere snillrike sakförare, såsom de Montaigne och de la Mothe le Vayer, innan hon fick sin lärdaste och förnämste målsman i den omnämde Pierre Bayle, som var samtida och nästan jämnårig med Leibniz. Bayle var nämligen född år 1647 och Leibniz 1646. De franske skeptikerna gjorde särskildt till sin uppgift att visa, att ett svalg, som inga skolastiska spetsfundigheter kunna fylla, förefinnes mellan det mänskliga tänkandet och den religiösa tron, mellan förståndets satser och kyrkans dogmer, och sedan de visat detta, plägade de vanligen påyrka blind underkastelse under kyrkoläran såsom rätta medlet att komma ur detta dilemma. Detta var den slutsats, hvartill de vanligen kommo, antingen af verklig öfvertygelse eller för att undgå förföljelser från teologernas och statens sida. Men hos ingen af desse tänkare framträder skilsmässan mellan tron och tänkandet så fullständig, så oläkligt djup som hos Bayle. I sitt ryktbara arbete *Dictionnaire historique et critique*, som utkom i Amsterdam år 1696, söker han visa, att en oöfverstiglig afgrund skiljer filosofien från teologien, att kyrkolärorna äro obegripliga och stå i rak motsats till det naturliga förnuftets i sig själfva oemotsägliga maximer. Öfver allt i detta lärda arbete lägger sig Bayle vinning om att så starkt som möjligt framhålla denna enligt hans mening ohjälpliga motsats; öfver allt anstränger han sin skarpa kritiska förmåga för att draga sådana slutsatser, som riktigt bjärt kunna

ådagalägga, huru otänkbara dogmerna äro och huru orimliga de visa sig ur det naturliga förnuftets synpunkt. Han är den personifierade motsägelsen mellan tänkande och tro, och han synes själf på smärtsamt sätt berörd af den dissektion han företager med sitt eget och andras själslif, men fortsätter den ändock, emedan han känner det än smärtsammare att hafva likasom tvenne på lif och död kämpande själar i sitt bröst; han känner sig nödgad att bortskära och från sig aflägsna den ena af dem, och för sin egen del säger han sig föredraga, att man aflägsnar den tänkande själen, för att ostörd af inkast få njuta en saliggörande tro. Åt sina läsare öfverlämnar han att välja denna samma utväg eller den motsatta.

Det var nu Leibniz' första uppgift, då han skref sin Teodicé, att söka vederlägga denna åsikt om trons oförenlighet med tänkandet — att söka läka denna splittring inom människan, i hvilken förnuftet nekar hvad tron jakar, och tron åter nekar hvad förnuftet jakar. För detta ändamål skref Leibniz den afhandling om *Trons öfverensstämmelse med förnuftet*, som bildar inledningen till själfva teodicéen, och för hvilken jag snart skall redogöra. Han hoppades att genom denna vederläggning kunna utstaka ett fridlyst område åt filosofien bredvid ett annat åt teologien, å hvilka de såsom goda grannar skulle kunna lefva i endräkt vid hvarandras sida.

Men det var icke endast i denna principfråga som Leibniz, när han skref Teodicéen, hade att uppträda mot sin vän och lärde motståndare, Bayle. Äfven de speciella frågor, som en teodicé har att behandla, såsom frågan om Guds väsen, frågan om människans viljefrihet och frågan om det ondas uppkomst, äfven dessa spörsmål hade Bayle underkastat sin etsande kritik och hade kommit till slutsatser, hvilka syntes Leibniz otillfredsställande, oroande och fördärfliga. Så t. ex. hade Bayle låtit förstå, att det ondas uppkomst och tillvaro har sin naturligaste förklaring i de gamle persernas och manikéernas antagande, att det finnes tvenne gudar, en god och en ond, hvarvid dock Bayle tillika påpekade, att Guds, den högsta principens, enhet är grundad på ovederläggliga förnuftskäl, hvarför här, såsom öfver allt, förnuftskäl ställa sig emot förnuftskäl och göra en harmonisk lösning af svårigheterna omöjlig.

Men är den högsta principen, all tings urgrund, en enda, och måste man tänka sig detta väsen allsmäktigt och allvetande, så huru förklara, att ett väsen, hvilket såsom allvetande förutser det onda och som allsmäktigt kan förhindra det, likväl skapar och uppehåller en värld, uppfylld af synder och lidanden? Vill man icke återgå till persernas och manikéernas ohållbara åsikt, att det finnes två principer, en god och en ond, två ursprungliga och eviga källor för allt tillvarande, en ren källa och en giftig, så ligger det antagande närmast till hands, att det högsta, allsmäktiga och allvetande väsendet står alldeles utanför de mänskliga begreppen om godt och ondt, eller att dessa begrepp egentligen icke låta sig tillämpa på detta väsen, utan endast oegentligen, nämligen så, att vi människor, som äro den allsmäktiges slafvar och beroende af hans godtycke, erkänna och

kalla hans viljeyttringar och anordningar goda, blott därför att de utgått från honom, äfven om de måste synas för det mänskliga förståndet som despotiska och grymma. I ett sådant antagande, som varit och är ganska allmänt, ser Leibniz en fruktansvärd fara för den sanna fromheten, för sedligheten och det mänskliga samlifvet; ty är Gud ej blott vår lagstiftare och försyn utan äfven vår *föresyn*, och bära vi hans beläte inom oss, och är det vår lag och vårt lifsmål att utdana detta inneboende gudsbeläte, så hvad skulle detta innebära för vår moralitet och vår sammanlefnad, om urbilden till denna afbild är godtycke och despotism, men icke godhet, rättfärdighet och helighet? Därmed skulle, säger Leibniz, fromhetens själfva källa vara förgiftad, då mänskligheten ägde en gud, som icke förtjänade älskas, icke förtjänade efterliknas.

För att förstå den ifver, hvarmed Leibniz uppträder mot denna åsikt, bör man veta, att hon, såsom jag nyss yttrade, både före honom och på hans tid var under olika förklädnader och i höljet af mer eller mindre genomskinliga talesätt mycket allmän inom kristna kyrkan. Hos några af det gamla Greklands filosofer hette det, att människan är all tings måttstock, och att *det* är godt, som människan vill, emedan det behagar henne, och *det* är ondt, som människan icke vill, emedan det misshagar henne. Det är med andra ord den sats, att begäret eller viljan i detta ords mest vidsträckta betydelse är det godas måttstock, är det afgörande vid bestämmandet af hvad som är godt eller ondt. Denna sats

upptogs redan tidigt af skriftställare och teologer inom kristna kyrkan, men inskränktes i sin tillämpning så, att den tillämpades endast på Gud. Hvad Gud vill, sade desse teologer, är godt, icke därför att det skulle vara något godt i och för sig, utan endast och allenast därför att Gud *vill* det. Frågade man då desse teologer, hvarför denna sats icke kunde allmänt tillämpas, utan endast vore giltig i fråga om Gud, så hade de intet annat svar än det, att Gud allena är allsmäktig och han allena är i stånd att i allo genomdrifva sin vilja, göra henne åtlydd eller straffa den, som icke underkastar sig henne. Därmed hade man kommit till den åsikt, att *det* är godt, som stöder sig på omotståndlig *makt*, det må i sig själf vara hurudant som helst. Den som har makt att utkräfva lydnad, den har således, enligt denna mening, rättighet att inom sitt maktområde bestämma hvad som skall gälla för godt, vid pass på samma sätt som damerna vid hofvet pläga bestämma öfver moderna i klädedräkten.

Jag har under en föregående föreläsningsserie redogjort för denna ståndpunkt, den s. k. teologiska ståndpunkten inom sedeläran, och anmärkte då, att man kan svårligen bättre känneteckna denna åsikt än den grekiske författaren Plutarkus gjort det, då han skildrar, huru konung Alexander den store, vridande sig i samvetskval öfver ett mord, som han begått, tröstas af filosofen Anaxarkus med följande ord: »Är detta den Alexander, till hvilken nu hela jorden blickar upp? Hvarför ligger du utsträckt som en slaf, darrande för lagen och människornas tadel,

du som dock själf är den lefvande lagen och det rättas måttstock? Du har ju vunnit dina segrar för att råda och styra, men ej för att böja dig under den allmänna meningens ok. Vet du icke, att Zeus, den högste guden, har rättens och lagens gudinnor vid sin sida, emedan allt, som göres af en oemotståndlig härskare, är rätt och tillåtet?» — Samma grunder, hvarmed Anaxarkus tröstade Alexander, begagnades af Ludvig XIV:s biktfäder för att trösta honom, när han greps af ängslan öfver det orättfärdiga sätt, hvarpå han nyttjade sin envåldsmakt.

Behåller man nu denna princip och stegrar makten till allmakt, så kommer man till Guds vilja, och denna är enligt de s. k. teologiska systemen inom sedeläran god endast därför att hon har en obegränsad makt till sitt förfogande. Läran, att ingenting är i sig själf rätt och ingenting i sig själf godt, uppställdes redan af kyrkoläraren Tertullianus i tredje århundradet efter Kristus samt försvarades efter honom af flere bland Medeltidens förnämste kyrkolärare och skolaster, bland andra af den ryktbare Duns Scotus, som förklarade, att om något vore i och för sig godt, i och för sig sedligt, så skulle Guds vilja vara bunden af detta något, och Guds vilja skulle således icke längre vara fri. Denna lära var dock icke enhärskande inom kyrkan. Augustinus och Tomas af Aqvino ansågo, att det finns en absolut, en ovillkorlig skillnad mellan godt och ondt, och Augustinus skrifver: ingenting är ondt *därför* att det förbjudes af lagen, men det förbjudes af lagen *därför* att det är ondt. Duns Scotus och Wilhelm

af Occam predikade däremot, att samma lagbud, som nu är heligt och rättvist, emedan Gud vill att det så skall uppfattas, kan i nästa ögonblick vara oheligt och orättvist, om Gud förändrar sin vilja och fordrar, att det *så* skall uppfattas. För att förtydliga sin mening yttrade Duns Scotus bland annat, att af samtliga de tio budorden kan Gud när som helst upphäfva de åtta: han kan, när han vill, stämpla stöld och mord som goda och berömliga gärningar, emedan de budord, som nu förbjuda stöld och mord, äro giltiga icke i sig själfva, utan endast genom Guds beslut, att de skola åtlydas; men de två första buden: »du skall inga andra gudar hafva för mig» och »du skall icke missbruka Guds namn», kan han icke upphäfva, emedan det skulle träda för nära hans ära och strida mot hans kraf på uteslutande tillbedjan. Man inser utan tvifvel hvilket förfärligt vapen till människosläktets förslafvande och till det mänskliga rätts- och sedlighetsmedvetandets tillintetgörelse som denna åsikt erbjuder åt en kyrka, hvilken i likhet med den romerska anser sig hafva ett ofelbart läroämbete och i spetsen för detta en ofelbar påfve, som gör anspråk på att *ex cathedra* förkunna det gudomliga godtyckets beslut för mänskligheten. Till dogm har dock romerska kyrkan icke upphöjt denna lära om Gud som den absolut godtyckliga viljan och maktens rätt att godtyckligt bestämma hvad som skall gälla som godt eller ondt. Läran har emellertid haft många anhängare särdeles bland de jesuitiske morallärarne.

Frågar man nu, huru det är möjligt att älska

en sådan gud, så svara desse teologer, att kärleken kommer, då man lyder hans bud, och lyda bör man göra af klokhet, ty ingenting vore ju gagnlösare och fördärfligare än att motsätta sig allmakten. Lydnaden för Gud och kärleken till honom skola således enligt denna uppfattning vara grundade på en själfviskt klok beräkning, som emotser lust och fröjd som belöning för lydnaden och olust och plågor som straff för trots och olydnad. Fromhet och dygd äro lofvärda endast som medel för lust och glädje i detta eller ett annat lif. Till och med en sådan man som den ryktbare och snillrike Blaise Pascal hyllade denna oslöjade lustlära. »Människan», säger han bland annat i sina *Pensées*, »är skapad för njutningen; men den andliga njutningen, emedan hon är rikare och varaktigare, förtjänar företräde framför den kroppsliga.» Kärleken till njutning skall vara vår ledstjärna på lifvets väg; och försaka vi njutningen för närvarande för vår egen person, så vill det blott säga, att vi försaka smärre jordiska njutningar för större i ett kommande lif.

Man kan förstå, huru dylika läror voro ägnade att alstra makttillbedjan, slafsinne och själfviskhet, och huru lätt en fromhet af detta slag lät förena sig med självplågeri å ena sidan och med vilda utsväfningar å den andra. Då man betraktar denna åsikt, tycker man sig se det frökorn, hvarur all den uselhet uppväxte, som nedsölade Frankrike vid den tid, då Leibniz skref sin Teodicé.

Tydligt är ock, huru en sådan åsikt som denna, hvilken lämnar det sedliga sinnelaget alldeles ur räk-

ningen, är ägnad att främja den vidskepelse, som förvandlar fromheten till blotta formaliteter och tron till en blott dogmtro. Leibniz börjar företalet till sin Teodicé med att påpeka detta. Man har, anmärker han, städse sett, att mängden af människor sätter fromheten i formaliteter, och detta är icke underligt, ty vår uppmärksamhet fängslas lätt af yttre ting, medan det inre kräfver en granskning, hvaraf få personer äro mäktiga. Formaliteterna äro af två slag: ceremonier och trosformler. De förra sätta sig gärna i stället af dygdiga gärningar; de senare äro som skuggor af sanningen och närma sig mer eller mindre det rena ljuset. Ceremonierna skulle emellertid vara berömvärda, om de, som uppfunnit dem, verkligen lyckats att med dem uttrycka och inskärpa hvad deras ändamål är att symbolisera, ty då vore de ägnade att afhålla oss från lastens irrvägar och vänja oss till det goda, och trosformlerna skulle vara drägliga, tillochmed om hela den sanning, hvilken de gälla, icke finnes uti dem. Men det händer blott allt för ofta, tillägger han, att fromheten kväfves af formerna, och att det gudomliga ljuset förmörkas af mänskliga meningar.

I sitt företal till Teodicéen lämnar Leibniz därefter en kort öfverblick af religionshistorien, sådan han uppfattat henne. Han anmärker, att de judiska och kristna religionernas väsentliga företräde framför de hedniska ligger just däri, att medan de senare sökte styra sinnena genom fruktan för gudarnes vrede och hopp om deras ynnest, utan att i öfrigt fråga efter det mänskliga sinnelaget, hafva först Moses och

efter honom på än fullkomligare sätt Jesus Kristus uppenbarat den ene och sanne Gud för mänskligheten, på det att hon genom denna uppenbarelse måtte lära, att det högsta väsendet bör vara föremål ej blott för vår fruktan och vördnad, utan ock för vår kärlek och ömhet. Denna kärlek, som hänför allt till Gud, som är det godas källa, yttrar sig i lydnad för förnuftets bud och riktar alla våra ansträngningar på det gemensamma bästa, som icke skiljer sig från Guds ära. Man finner då snart, att vi icke kunna tillgodose vår enskilda personlighet bättre än då vi tjäna det allmänna bästa, och man finner då snart äfven, att den kärlek, som yttrar sig i försakelser för andra, blir till en lycksalighet för oss själfva. Men man kan icke älska Gud, utan att lära känna hans fullkomligheter. Den sanna religionens verkliga uppgift borde då vara att inprägla dessa fullkomligheter i människosjälarna. Jag vet icke, yttrar Leibniz, huru det kommer sig, att religionslärarne dock så ofta aflägsnat sig från detta mål, och han påpekar nu särskildt den teologiska ståndpunkt i sedeläran, som jag här ofvan skildrat, hvilken gör det goda till något tillfälligt, som ej ingår i Guds väsen, utan endast dekreteras af hans absolut godtyckliga vilja; som gör Gud till en despot, männniskorna till trälar, rädda för hans onåd och i själfviskt intresse sökande hans nåd; som gör religionen till ceremoniel och formler. Under sådana förhållanden är det begripligt, att det finnes kristne, som tro sig religiöst hängifna utan att älska sin nästa och fromme utan att älska Gud, eller, rättare sagdt, kristne, som tro sig

älska sina bröder utan att tjäna dem, och tro sig älska Gud utan att känna honom, utan att i honom se den allgode, rättfärdige och helige. Och Leibniz vill nu aflägsna det svåraste hindret, som lägger sig i vägen för de tänkande människorna, när de verkligen vilja älska Gud och därför sträfva att i honom se det fullkomligaste väsendet. Detta hinder ligger däruti, att hans skapelse, som ju skall vittna om honom, synes så full af brister, lidanden, synder och brott, synes mer som alstret af ett despotiskt godtycke än som ett verk af den fullkomligaste visdom och den högsta godhet. Och detta hinder synes dess värre att öfvervinna, som det stödes genom de förvirrade föreställningar man gör sig rörande friheten, nödvändigheten och ödet. I företalet till sin Teodicé lofvar Leibniz att utreda och klargöra dessa föreställningar, och denna utredning utgör också det väsentliga innehållet i Teodicéens afhandlingar om *Guds godhet, människans frihet och det ondas ursprung.*

Såsom jag förut nämt, har Leibniz framför dessa afhandlingar och såsom en inledning till dem ställt den afhandling om *Trons förenlighet med förnuftet*, som han skref för att gendrifva Pierre Bayles åsikt att det mänskliga förnuftet omöjligen låter sig förena med religionslärorna. Det är för denna afhandling jag nu vill redogöra. Vi veta litet hvar, att Bayle icke stod ensam om denna sin åsikt. Redan den gamle kyrkoläraren Tertullianus hade på det skarpaste sökt framhålla, att den religiösa tron är någonting obegripligt och så oberoende af och så oändligt öfverlägsen det mänskliga förnuftets gensä-

gelser, att dessa gensägelser tvärt om äro bevis för trons öfverhöghet och vittne om hennes triumf öfver allt filosofiskt tänkande. Det var i denna mening Tertullianus yttrade i sin skrift om Kristi lekamen den ofta anförda paradoxen: »Guds son är död: detta förtjänar tros, emedan det är orimligt; och begrafven stod han upp ifrån de döde: detta är visst och säkert, emedan det är omöjligt.» Bayle instämmer med Tertullianus. Sedan han betraktat dogmerna från alla sidor och uppletat alla motsägelser, omöjligheter och orimligheter, som i dem möjligen kunna finnas, utropar han: där sen I, huru illa det är ställdt med vårt förnuft, huru det i sin svaghet är ur stånd att fatta de uppenbarade sanningarna! Men Leibniz insåg mycket väl, och antagligen med honom de fleste, som läst Bayles *Dictionnaire,* att Bayle här förde ett tveeggadt svärd på ett sätt, som möjligen till någon tid kunde vara farligt för förnuftet, men helt visst var det för tron.

Leibniz börjar med uppställandet af den ovederläggliga sats, att tvenne sanningar omöjligen kunna motsäga hvarandra. Är det nu å ena sidan så, att den religiösa trons innehåll utgöres af sanningar, som Gud på utomordentligt sätt uppenbarat, och å andra sidan så, att förnuftet är en sammankedning af sanningar, så ligger den slutsats redan tillreds, att tro och förnuft i grunden icke kunna motsäga hvarandra, emedan sanningen befinner sig å ömse sidor.

Men det gifves förnuftsanningar af två slag. Det ena slaget kallar Leibniz *eviga* sanningar eller *nödvändiga* sanningar. Det andra slaget kallar han

för *positiva* sanningar eller *faktiska* sanningar eller *erfarenhetssanningar*, hvilka tre benämningar alla innebära ett och detsamma. — De eviga eller nödvändiga sanningarna äro sådana, som inses af sig själfva eller strängt låta demonstrera sig och icke tarfva våra yttre sinnens vittnesbörd, icke tarfva någon iakttagelse på den fysiska världsordningen, för att man skall kunna fatta att de äro nödvändiga och omotsägliga. Sådana eviga sanningar äro t. ex. den logiska grundsatsen, att hvarje begrepp och hvarje ting är just det begreppet, det tinget och icke ett annat; eller att intet begrepp och intet ting kan vara sin egen motsats; samt de matematiska axiomerna, t. ex. att de som äro lika stora med ett och samma äro sins emellan lika stora. Alla eviga eller nödvändiga sanningar hvila ytterst på logikens första tankelag: *A* är *A*, och *A* är icke *icke-A*, det vill säga den lagen, att hvarje ting är indentiskt med sig själft och ej kan vara på en gång sig själf och något alldeles motsatt sig själf. Enligt Leibniz hafva dessa eviga eller nödvändiga sanningar sin källa i det gudomliga förnuftet: de tillhöra på ett oskiljaktigt sätt Guds väsen och kunna för ingen del betraktas som tillfälliga skapelser af den gudomliga viljan, hvilka samma vilja skulle kunna förändra eller tillintetgöra, ty Gud tillintetgör icke sitt eget förnuft. Äfven Bayle hyllar i denna punkt Leibniz' åsikt, men invänder på samma gång, att tillvaron af sådana eviga, nödvändiga och af Guds vilja oberoende sanningar i Guds förstånd måste betraktas som ett slags fatum, ett slags öde, ett tvång, som binder och nödgar själfva

gudomen; men härtill svarar Leibniz, att detta föregifna öde, detta föregifna tvång är ingenting annat än det högsta väsendets egen gudomliga natur, hans eget förstånd, som gifver regler åt hans vishet och godhet; det är icke ett yttre tvång, utan en inre lycklig nödvändighet, förutan hvilken Gud hvarken skulle vara god eller vis. Människan såsom delaktig i det gudomliga förnuftet har äfven dessa eviga eller nödvändiga sanningar inplantade i sitt väsen; till dem höra äfven de enkla och allmänna begreppen, såsom begreppet *vara*, begreppet *substans* samt begreppen *godt* och *ondt*, och klart är då, att om dessa sanningar och om de slutsatser, som ur dem kunna följdriktigt dragas, uttalas af svaga människoläppar, så äro de icke förty lika orubbliga, lika omotsägliga, och det ligger i sakens natur, att ingen uppenbarad sanning, som ej är en föregifven, utan en verklig sådan, att ingen dogm, som verkligen är af gudomligt ursprung, någonsin kan komma i strid med förnuftsanningar af detta slag.

Men vi komma nu till sanningarna af det andra slaget: de positiva, faktiska sanningarna, erfarenhetssanningarna. Om, såsom vi sågo, de eviga eller nödvändiga sanningarna ej kunna vara beroende af Guds vilja, ej kunna förändras eller förkastas af honom, emedan de tillhöra hans eget oförgängliga och oföränderliga väsen, så är fallet ett helt annat med de positiva eller erfarenhetssanningarna, hvilka icke äro inneboende i Guds väsen, utan i den af honom skapade *naturen* och erfaras där af oss såsom en kedja af naturliga fakta, naturlagar. Dessa äro beroende

af hans vilja, de äro de lagar, som det behagat Gud att gifva sin fysiska skapelse och som han gifvit den ej på grund af en geometrisk nödvändighet, utan af fritt val, värdigt den gudomliga visdomen. Naturlagarne äro således icke godtyckliga, ty Gud har valt dem i enlighet med sin visdom och godhet, således i enlighet med en moralisk nödvändighet; men de äro ej heller geometriskt nödvändiga eller absolut nödvändiga, ty Gud har valt dem fritt och förverkligat dem fritt såsom de mest lämpliga för hans ändamål. Den *fysiska* nödvändighet, som yppar sig i naturens ordning och rörelsens lagar, är således icke att sammanblanda med den absoluta eller geometriska nödvändighet, som visar sig i de eviga sanningarna, de logiska, metafysiska eller matematiska sanningar, om hvilka vi förut talat. Häraf följer nu enligt Leibniz, att Gud, när skäl af högre ordning därtill förefinnes, kan låta hvad vi kalla ett underverk förete sig i naturordningen, och vi kalla det då underverk dels därför, att vi tillskrifva det Guds vilja, och dels på samma gång därför, att det faktum, som vi kalla underverk, strider väl icke mot vårt förnuft, men dock mot våra iakttagelser på naturens vanliga gång eller mot vår naturliga erfarenhet. Hvarje tal om underverk eller mysterier, som ej låta förlika sig med de eviga sanningarna eller med den logiska eller geometriska nödvändigheten, måste ovillkorligt vara ett falskt tal, som filosofien med rätta tillbakavisar. Men underverk, som icke strida mot dessa sanningar, utan endast mot erfarenhetssanningarna eller naturens vanliga ordning, kunna däremot icke stämplas såsom

oförnuftiga eller ovillkorligt falska; ty medan de eviga eller de geometriska sanningarna hvila på logikens första lag eller indentitets- och kontradiktionslagen, hvila däremot erfarenhetssanningarna på en annan för erfarenheten giltig tankelag, nämligen *principium rationis sufficientis,* som säger, att allt måste hafva en tillräcklig grund; men att finna och till det yttersta uttömma den tillräckliga grunden för hvilket faktum i universum som helst är för det mänskliga förnuftet omöjligt. Människans förnuft är inskränkt i förhållande till Guds. Guds förnuft kan visserligen aldrig stå i motsägelse till människans förnuft, ty det förnuftiga är alltid förnuftigt, det vare i Gud eller i människan, men Guds förnuft *öfverstiger* människans, såsom hennes öfverstiger djurets och plantans. I denna mening är Gud ett öfvernaturligt och ur mänsklig synpunkt öfverförnuftigt väsen. Man måste således skilja mellan det *öfverförnuftiga*, d. v. s. det som öfverstiger människans förnuft, samt det *förnuftsvidriga*, d. v. s. det som strider mot människans förnuft. Hvad som är öfverförnuftigt strider blott mot våra erfarenhetssanningar, mot hvad vi äro vande att iakttaga och vande att föreställa oss, men det motsäger icke vårt förnuft. Det är nämligen tydligt, att den mänskliga erfarenhetens synkrets är begränsad, och att mycket kan ligga bakom densamma, utan att fördenskull vara orimligt eller förnuftsvidrigt. Det öfverförnuftiga är möjligt och kan härflyta ur andra fakta än dem vi känna i naturen; men det oförnuftiga är omöjligt, emedan det strider mot logikens eller matematikens lagar. Det öfverförnuftiga är obegripligt därför att vårt förnuft icke når upp till det; det oförnuftiga är obegripligt därför att det af ingen låter begripa sig. Det förra är gudomligt; det senare är orimligt. Striden mellan filosofi och teologi beror väsentligen på förblandningen af det ena med det andra; men striden kan upphöra och båda komma till sin rätt, om man städse ihågkommer, att det öfverförnuftiga ej är det oförnuftiga.

Dessa tankar äro grundtankarne i Leibniz' afhandling om trons öfverensstämmelse med förnuftet. Gent emot det onda valet mellan otro och oförnuft ser således Leibniz den enda räddningen i en förnuftstro, som ur dogmerna utesluter allt förnuftsvidrigt, som kan finnas där; men icke allt obegripligt, som finnes där, ty det obegripliga, som ej är oförnuftigt, *kan* vara öfverförnuftigt, kan innebära en uppenbarelse från ett väsen, högre än vi. På detta sätt trodde sig Leibniz hafva funnit en harmonisk lösning mellan förnuftstro och uppenbarelse, mellan naturlig och uppenbarad teologi. Först sedan en sådan lösning var funnen, kunde Leibniz öfvergå till de andra afhandlingarna i sin Teodicé, för hvilka jag i de följande föreläsningarna skall redogöra.

4.

Frågan, om lyckan eller olyckan, glädjen eller smärtan, lusten eller olusten är större i världen, kan enligt Leibniz' åsikt icke afgöras på det sätt, att man rådfrågar erfarenheten, ty den mänskliga erfarenheten är mycket begränsad; hon kan endast aktgifva på de dödliga varelser, som finnas på vår egen planet, hvilken är en försvinnande punkt i världsalltet, och det gifves inga medel, genom hvilka hon, den mänskliga erfarenheten, kunde utsträcka sig till de andra världskloten eller omfatta den ofantliga rangskala af lägre och högre väsen, som bilda universum. Men äfven inom den inskränkta erfarenhetskrets, som står människan öppen, äro de företeelser, som möta hennes blick, så oöfverskådligt många och så svåra att bedöma, att man måste finna det omöjligt att noggrant väga mot hvarandra den lust och olust, de fröjder och sorger, de njutningar och lidanden, som genomströmma de jordiska varelsernas lif. Frågan kan fördenskull afgöras endast genom rena förnuftskäl.

I denna mening, men också endast i denna, öf-

verensstämmer Artur Schopenhauer, den pessimistiske filosofen i det nittonde århundradet, med den optimistiske Leibniz. Äfven han, Schopenhauer, anser det lika onödigt som omöjligt att på erfarenhetens väg afgöra, om tillvaron är i öfvervägande mån lycklig eller olycklig, och äfven han vädjar till rent filosofiska skäl för spörsmålets lösning. Icke dess mindre har hans efterföljare, Edvard von Hartmann, i våra dagar gjort ett i sitt slag storartadt och skarpsinnigt försök att hopsummera all lust och hopsummera all olust, som människolifvet företer, och att jämföra dessa summor med hvarandra, hvarvid han kommer till det utslag, att eländet är i vår tillvaro så öfvervägande, att världen icke förtjänade vara till. Jag kommer under loppet af dessa föreläsningar att tämligen utförligt redogöra för denna undersökning och vill då äfven försöka visa, hvad som måste erkännas vara riktigt och hvad som torde vara felaktigt i densamma. Här vill jag blott framhålla, att ett förespel till denna undersökning möter oss i tankebytet mellan Leibniz och Pierre Bayle. Bayle hade nämligen påstått, att lifvet för hvarje oväldig betraktares öga företer mer olust än lust, att lifvets elände enligt all erfarenhet öfverväger lifvets lycka. Detta påstående nödgade Leibniz att äfven ur den gifna erfarenhetens synpunkt vidröra frågan, ehuru han ansåg, att man på denna väg icke kunde komma till ett afgörande svar. Striden mellan Bayle och Leibniz i denna sak är emellertid icke utan beröringspunkter och likheter med striden mellan pessimismen och optimismen, mellan den mörka och den

ljusa världsåskådningen i våra dagar, och ehuru den spelar en mycket underordnad roll i Leibniz' teodicé, torde det fördenskull icke sakna intresse att framhålla dessa beröringspunkter och redogöra för denna på erfarenhetens mark förda skärmytsling, innan jag ingår i Leibniz' försök att på rent filosofisk väg slita tvistefrågan.

En likhet, som genast faller i ögonen, är den, att Bayle, Schopenhauer och Hartmann, alla tre, ställa människosläktets störste skalder och tänkare under sina fanor och föra dem till kamp mot optimismen. Med sådane stridsmän på sin sida synes ju segern redan på förhand vilja luta åt deras åsikt, ty filosoferna äro ju bland dem, som allvarligast begrundat hvad människolifvet innebär, och skalderna äro ju bland dem, som djupast och innerligast förnummit det i sitt känslolif. Våra tre pessimister börja med fornhellenernas tänkare och skalder och ställa dem i spetsen för sin fylking, ej endast därför att de äro de älsta vittnena, utan äfven för att visa, huru djup ledan vid lifvet kunde vara hos de högtbegåfvade andarne bland grekerna, det mest lefnadsglada folk, som funnits på jorden. Den gamle fader Homerus ställes naturligtvis främst med ett yttrande, som finnes i 17:de boken af hans Iliad, att »af allt, som rör sig och andas på jorden, finnes ingen olyckligare varelse än människan.» Där näst kommer Plato, som i en af sina dialoger låter Sokrates, den visaste af alla dödlige, säga: »Är nu döden utan alla förnimmelser och likasom en sömn, hvari den sofvande ej ser någon drömbild, så vore

ju döden en underbar vinning. Ty jag menar, att om någon fäste sig vid en sådan natt, då han sofvit så djupt, att han ej hade någon dröm, och därmed jämförde sitt lifs andra nätter och dagar, och sedan efter allvarlig öfverläggning skulle säga, huru många dagar och nätter han i sitt lif tillbragt bättre och angenämare än denna natt — jag menar då, att icke blott en vanlig människa, utan själfve storkonungen af Persien skulle med lätthet kunna räkna *de* dagarne och nätterna, i jämförelse med alla de andra.» Efter Plato framkallas skalderna Sofokles, Euripides, Diphilus och Theognis att vittna för pessimismen. Bayle anför bland annat följande vers af Diphilus:

»Tre mått smärta mot ett mått fröjd ha blandats i bägarn
ödet oss räcker och vi nödgas att tömma till sist.»

Schopenhauer beundrar såsom både sanna och vackra följande verser af Theognis:

»Bäst är för mänskan att ej vara född, att aldrig ha öppnat
ögat för dagens glans, gjuten från flammande sol.
Där näst bäst att i hast som nyfödd sänkas i Hades,
lämnande kroppen att hårdt pressas i djupaste mull.»

Från grekerna går Bayle och i hans spår Schopenhauer öfver till romarne och anför Plinius, som liknar naturen vid en hård stjufmoder, stämplar människan som på en gång den olyckligaste och narraktigaste varelsen i skapelsen och anser en tidig död för det bästa, som kan hända henne. Efter Plinius

kommer ordningen till Cicero. Bayle hänvisar till hans berättelse om Backus' fosterfader, den gamle Silenus, som en gång, då han sof ruset af sig, fångades af den frygiske konungen Midas och icke återfick sin frihet, förrän han hade uppenbarat för konungen en djup sanning, och den sanningen var då alldeles densamma, som vi redan hört af Theognis: bäst är att aldrig vara född, och därnäst bäst att genast dö.

Där Bayle slutar sina anföranden, fortsätta Schopenhauer och Hartmann på egen hand in i nyare tider, citerande Shakspeare och Byron, Kant, Fichte och Schelling. Shakspeare låter konung Henrik IV säga, att äfven den lefnadsgladaste yngling, som finge i ödets bok öfverskåda hvad han genomlefvat för fasor och hvilka vedermödor, som han har att vänta, skulle slå igen boken och sätta sig ned och dö. Byron bjuder oss att öfverräkna de fröjder våra timmar sett och de dagar vi varit fria från ångest, och hvad vi än äro, veta vi då, att bättre vore att icke vara till. Kant yttrar: »man skulle illa förstå sig på att skatta lifvets värde, om man önskade, att det skulle vara längre än det gör, ty det vore blott en förlängning af ett med idel vedermödor kämpande spel»; och vid ett annat tillfälle kallar han lifvet en pröfningstid, i hvilken de fleste duka under och äfven den bäste ej känner sig glad af sin lefnad. Schelling talar ofta om den slöja af svårmod, som ligger utbredd öfver hela naturen, om den outrotliga melankoli, som drager sig genom lifvet, det drag af smärta, som skönjes äfven i djurens anleten.

Han säger, att ångest är grundkänslan i hvarje lefvande varelse, att smärtan är något allmänt och nödvändigt, att det oaflåtliga viljande och begärande, som drifver alla lefvande väsen, är i sig själf osaligheten.

Detta samma rastlösa begärande skildras af Fichte i följande ord: »Modigt draga människorna ut på jakt efter lycksaligheten, med kärlek hängifvande sig åt det första bästa föremål som behagar dem och lofvar tillfredsställa deras sträfvan. Men så snart de återvända i sig själfva och spörja sig: 'är jag nu lycklig?' ljuder det ur deras själs innersta emot dem: 'nej, du är lika tom och behöfvande som förut.' När de nu äro på det rena med det, mena de, att de endast bedrogo sig i valet af föremål, och kasta sig så på ett annat. Men äfven detta skall tillfredsställa dem lika litet som det förra, ty ingenting, som finnes till under solen och månen, *kan* tillfredsställa dem. Så längta de och ängslas hela sitt lif igenom. I hvilket läge de än befinna sig tänka de, att om det blott blefve annorledes, skulle det också varda bättre med dem, men sedan det blifvit annorledes, är det fördenskull icke bättre. Hvar de än stå, mena de, att vore de bara där uppe på höjden, som deras blick skådar, skulle deras ängslan vika; men ha de hunnit höjden, återfinna de där sin gamle trogne ledsagare, bekymret. Kanhända, att de afstå från tillfredsställelse i detta jordiska lif och låta sig behaga en viss genom arfsägnen till oss kommen anvisning på en salighet hinsidan grafven. Men i hvilken beklagansvärd villa de då dväljas. Helt visst bidar äfven å andra sidan graf-

ven saligheten dem, som redan börjat njuta henne å denna sidan grafven; men endast därmed, att man låter begrafva sig, kommer man icke in i saligheten, och i ett kommande lif och i hela den oändliga kedjan af kommande lif skola de lika förgäfves söka henne, som de förgäfves sökte henne i det närvarande, ifall de söka saligheten i annat än det, som redan här omgifver dem så nära, att de aldrig i oändligheter kunna komma det närmare, nämligen i det eviga. — Och så irrar då evighetens arme ättling, utstött ur fadershuset, men ständigt omgifven af sin himmelska arfvedel, efter hvilken hans skygga hand rädes att gripa — så irrar han — så irrar han ostadig och flyktig i öknen, alltid beställsam med att någonstädes slå ned sina bopålar, men genom alla sina hyddors instörtande lyckligtvis påmint därom, att han ingenstädes utom sin faders hus skall finna ro.»

Dessa Fichtes ord äro vackra och sanna; men i förbigående må det anmärkas, att de icke så alldeles vittna för hvad von Hartmann vill att de skola vittna om. Det ligger i dessa ord en glad och hoppfull evighetstanke gömd i den dystra målningen. De mana oss icke att misströsta om lyckan; de påminna oss, att hon finnes bredvid oss, vilja vi blott, i stället för att jaga efter självfviska skuggbilder, räcka henne handen.

Man behöfver icke vara särdeles vidtbeläst för att inse, att den samling af pessimistiska uttalanden, som Bayle gjort och som sedan ökats af Schopenhauer och Hartmann, skulle kunna förstärkas till en hel bok, men att därmed vore föga vunnet, ty å ena sidan kan man då fråga med Faust:

»Hvad kan jag finna där för andens väl?
Behöfva tusen böcker mig förklara,
att mänskan öfver allt är kvalens träl,
att här och där en lycklig torde vara?»,

och å andra sidan kunde man lika lätt samla ett litet bibliotek, som vittnade om lefnadsglädje, fröjd öfver naturens outtömliga fägring, fröjd öfver vänskapens och kärlekens hulda gåfvor, fröjd tillochmed öfver den strid, som måste föras för det sannas, godas och skönas seger, öfver de ädla sår, som undfås i denna fejd, och öfver döden, vunnen i det rättas leder.

Också har Leibniz icke haft någon svårighet att ställa skalder mot skalder, filosofer mot filosofer. Han anför ett yttrande af den grekiske sorgespelsförfattaren Euripides, att det onda, som vi erfara i världen, enligt hans omdöme vida öfverväges af det goda, och instämmer i det loford en ryktbar fransk kommentator gifvit denne författare, att han hade ett gudingifvet snille. Han hänvisar till en afhandling af Seneka, som vältaligt skildrar de välgärningar, hvarmed naturen öfverhopat oss, och han påminner om den latinska psalm, som sjunges om påskaftonen i de katolska kyrkorna och som visar, att äfven det allvarliga syndmedvetandet är tillgängligt för glädje och jubel genom vissheten om försoning. Där sjunges då:

Ditt fall, o Adam, var helt visst nödvändighet,
då hvad du felat plånats ut af Kristi död.
O hvilken lycklig syndaskuld, som har förtjänt
så härlig och så hög försonare!

Mot Theognis' utsago, att bäst är att icke vara född och därnäst att nyfödd dö, kunde Leibniz, om han lefvat i våra dagar, ställt ett yttrande af en större skald än Theognis, nämligen Göthe, som på tal om Greklands elegiske poeter gifvit uttryck åt den ovilja och afsmak han kände för världsåskådningen i Theognis' dikter, hvilken han kallar vidrig och härfluten ur ett egensinnigt lynne eller ur förbittringen öfver de motgångar, som drabbade honom såsom deltagare i de partifejder, hvilka söndersleto hans födelsestad Megara.

Det ligger i sakens natur, att man hos skalderna, som äro känsligare än andra både för lifvets vedervärdigheter och dess ljufva gåfvor, och hvilkas tonskala mäter vårt släktes hela känslolif, skall påträffa i starkaste uttryck äfven de ytterligaste stämningarna af smärta som af glädje, och att den ena stämningen är hos dem lika berättigad som den andra, ty de hafva icke anspråk på att uttrycka ett objektivt och städse giltigt, utan blott ett subjektivt och för stunden gällande omdöme. Vill man afkräfva den poetiska känslan och fantasien ett laggiltigt vittnesbörd om vår världs beskaffenhet, så skall man vända sig icke till poeterna, utan till poesien och fråga, huru hon uppfattar världen, och svaret blir, att denna med sina mångskiftande dagrar och skuggor bildar en tafla, som fängslar själen med förtrollande band. Hvem kan vända sig bort ifrån de världsmålningar, som den dystre Stagnelius, den djupt svårmodige Lenau gifvit oss, utan att som dyrbara skönhetsskatter i minnet bevara dessa mystiska månskenslandskap eller af aftonrodnaden purprade nejder, genom hvilka den sorgsne vandraren skrider, seende i hvarje företeelse, som möter hans öga, symboler af känslor, lif och ande, hviskande vemod, men äfven hopp om försoning och salig harmoni och städse vädjande till den magiska kraft, som människan bär i sitt eget bröst, att tillfredsställa den af människans egen synd förstämda naturens trängtan till Guds rikes uppenbarelse? Detta är fantasi, men det är också renaste verklighet, ty skalden kan af naturen icke göra annat än hvad hon i sin djupaste verklighet är. Hvarje intryck på vår själ, hvarje förnimmelse är en produkt af två faktorer. Den ena är människans eget emottagande själstillstånd. Rena den faktorn, förädla den, och hon skall som en kristallklar källa spegla en bättre, en skönare värld än den, som nu uppfångas i en grumlig och af lidelserna krusad och bruten källvåg. Leibniz framhåller städse just detta — att eländet, som vi finna i världen, ligger till största delen inom oss eller har sin orsak i oss själfva — och den äkta poesien gör detsamma, äfven den moderna poesi, som bär vårt tidehvarfs hela tvifvelsjuka i sina anletsdrag. Hvad vore vi, om i det utvecklingsstadium, hvari vi nu befinna oss, allt vemod, all smärta plötsligt försvunne ur världen? Tilllika med vemodet skulle den luftton försvinna, som

ger åt världsmålningen dess innerliga stämning, och de skuggor försvinna, som gifva ökad glans åt dagrarne. Och hvem vet, om icke en uppfostrare till det goda skall försvinna tillika med smärtan? Äfven detta betonas af Leibniz, och skalderna, ja i någon mån äfven de pessimistiske filosoferna, gifva honom rätt. I sin dikt »Oktobernatten» låter Alfred de Musset sångmön säga till sin älskling, den sorgsne skalden: »För att mogna hafva skördarne behof af regn; för att lefva och känna har människan behof af tårar. Glädjen har till symbol en bruten stängel, ännu fuktig af dagg och höljd af blommor. När du i solnedgången, sittande i ljungen, tömmer din bägare med en gammal vän, skulle du väl göra det så gladlynt, om du icke kände, hur dyr glädjen är? Skulle du älska blommorna, fälten och grönskan, Petrarcas sonetter och fåglarnes sång, Michel Angelo och konsterna, Shakspeare och naturen, om du ej i dem återfunne några suckar ur ditt förflutna lif? Skulle du förstå himlarnes outsägliga harmoni, nätternas tystnad, bäckarnes sorl, om icke febern och sömnlösheten lärt dig tänka på den eviga hvilan? Och när du vid insomnandet trycker din älskades hand, förskönar då icke det aflägsna minnet af din ungdoms lidanden hennes ljufva leende? Hvaröfver klagar du då? Under olyckans hand har det odödliga hoppet åter härdats uti dig. Hvarför afskyr du ett ondt, som har förbättrat dig?» — Och Leibniz yttrar i sin Teodicé: En blandning, hvari det bittra inträder, smakar ofta bättre än den rena sötman, skuggorna förhöja färgerna, och en dissonans, an-

bragt på rätta stället, ger relief åt tonernas samklang. Skulle man tillräckligt njuta hälsan, om man aldrig varit sjuk? Är icke något ondt ofta nödvändigt, för att vi dess innerligare och emottagligare skola förnimma det goda? — Och han påpekar på mångfaldiga ställen, huru det fysiska onda är ägnadt att väcka människans sinne för det sedligt goda och sålunda tjänar att bereda en högre och varaktigare lycka.

Hvad åter vidkommer de yttranden om världseländet, som vi nyss hört åberopade ur filosofers skrifter, så gäller det om dem detsamma som vi framhållit om skaldernas. Rådfråga vi filosofien i sin helhet, i stället för lösryckta punkter i filosofernas arbeten, så finna vi, att hon, utan att i någon mån underskatta det elände, som åtföljer tillvaron, dock anser lifvet äga värde och hafva positiva mål att sträfva till. Man möter olika åsikter om hvad det goda är och huru mänsklig lycksalighet kan vinnas, men man möter i allmänhet icke tvifvel om att den *kan* vinnas, vare sig, som hos epikuréerna, i ett förståndigt sträfvande efter njutning, eller, som hos stoikerna, i det dygdiga och manliga sinnelaget. Tviflet är lika gammalt som tänkandet, och svårmodet lika gammalt som människohjärtat, och tviflet så väl som svårmodet hafva sin stora betydelse för den mänskliga utvecklingen. Mer eller mindre gör sig en höjd eller en nedtryckt sinnesstämning gällande ej blott hos den enskilda människan, utan äfven i de historiska tidskedena hos människosläktet; det finnes tider, som spegla missmod, och andra, i

synnerhet politiska, sociala och religiösa väckelsetider, som spegla den käcke reformationshjälten Ulrik von Huttens bekanta yttrande: »Nu är det dock sannerligen en fröjd att lefva och icke en jämmer.» Och det följer af sig själf, att filosofien ej undgått intryck häraf. Men man letar förgäfves före Schopenhauers dagar efter en systematiskt utbildad, rent pessimistisk världsåskådning, såvida man ej vill anse som sådan den forngrekiske filosofen Hegesias' lära, som i lusten såg det enda goda, men ansåg detta goda, såsom flyktigt och öfvergående, icke värdt att sträfva till, samt skildrade det mänskliga eländet med så fruktansvärd vältalighet, att självmord i massa följde honom, hvarhelst han färdades och höll sina föredrag.

Vi hafva nu sett, huru den skeptiske Bayle i det sjuttonde århundradet och de pessimistiske filosoferna Schopenhauer och Hartmann i vårt eget århundrade likna hvarandra däruti, att de öppnat striden likasom med spridda jägarekedjor af enskilda yttranden från skalder och filosofer. Men de likna hvarandra äfven däruti, att de bakom dessa kedjor låta tätare massor framrycka, nämligen hvardagsmänniskornas stora hop, hvilka äfven de skola vittna för pessimismen. Och frågan, hvarpå de skola svara, framställes i nästan alldeles samma form af Bayle och af Hartmann. Och frågan är denna: Om det efter detta lifvet stode en människa fritt att förintas eller födas på nytt för att lefva samma lif för andra gången, hvilketdera skulle hon då välja? Bayle likasom hans föregångare, de la Mothe le Vayer, menar,

att de flesta människor då skulle välja tillintetgörelsen. La Mothe le Vayer säger, att han för sin del åtminstone skulle göra det valet. Leibniz åter tror, att de aldra fleste skulle vilja återvända till lifvet, äfven om de under denna sin andra vandring genom detsamma skulle röna alldeles samma mått af glädje och samma mått af lidande som förut, dock förutsatt att de båda lefnadsbanorna i öfrigt erbjöde någon olikhet och omväxling. Hartmann formulerar frågan på följande sätt: »Man tänke sig en man, som icke är ett snille — ty snillena känna sig sällan hemmastadda i denna värld — utan en man af universell modern bildning, utrustad med alla en afundsvärd lefnadsställnings yttre förmåner, befinnande sig i sina kraftigaste mannaår, till fullo medveten om det företräde han äger framför de lägre klasserna, framför de obildade nationerna och människor, som lefvat i råare tider, en man, som icke plågas af ringaste afund mot dem, som stå öfver honom, utan är nöjd med att slippa de besvär, som följa dem, en man, som hvarken är uttömd och blaserad af omåttliga njutningar eller nedtryckt af särskilda ödets hemsökelser. Man tänke sig döden framträda till honom och säga: Din lifstid är utlupen och i denna stund hemfaller du åt förintelsen; dock beror det af ditt fria val att få genomlefva ditt nu slutade lif på alldeles samma sätt, med fullständig glömska af hvad du hitintills varit och erfarit. Välj nu!»

Kan nu denne man lugnt öfverlägga med sig själf om saken, och har han icke lefvat ända därhän tanklöst, att han är ur stånd att utöfva en sum-

marisk kritik öfver sitt lifs erfarenheter, så tror Hartmann, att han skulle välja tillintetgörelsen hellre än ett återinträde i lifvet under hans hit intills varande villkor, och än mycket hellre välja tillintetgörelsen än ett återinträde i lifvet, som vore förbundet med den till visshet gränsande sannolikheten, att hans nya lefnadsvillkor skulle varda vida sämre än hans förra, på hvilka han med alla deras företräden dock sätter föga värde.

Hartmanns senare antagande är ganska sannolikt. En man, som fått en god uppfostran i ett godt hem och under hela sin lefnad åtnjutit de förmåner, som Hartmann här förutsätter, skulle säkerligen med fasa tänka sig möjligheten af ett nytt barndomslif, tillbragt i timligt och andligt elände och följdt af en ungdoms- och mannaålder, hvarunder en sådan barndoms naturliga frukter skulle visa sig. Och om Döden sade till honom: Hvarför skrämmes du af utsikten till ett sådant lif? Kom ihåg, att jag lofvat dig glömska af det förflutna; utan minne af din förra tillvaro blir ju din individualitet, ditt jag så godt som en annan individualitet, en annan människa, hvars öde icke bekymrar dig, men för hvars inträde i världen du nu genom ditt fria val kan öppna porten. Antagligen skulle den döende äfven då föredraga förintelsen af ren misskundsamhet med denna till en ny varelse förvandlade individualitet, hvars öde sannolikt skulle blifva tyngre än hans och hvars tillstånd han skulle bedöma efter den måttstock han lagt på sitt eget. — Jag tror, att frågan skulle ställas riktigare och mer upplysande, om man tänkte sig

den döende ha valet mellan tillintetgörelse och en fortsättning af det lif han fört, med bibehållande af den lifserfarenhet han därunder förvärfvat och med utsikten till en sedlig förädling, men också med en möjlighet att möta lika stora eller större vedervärdigheter i timligt hänseende. Jag är öfvertygad, att de aldra fleste då skulle välja ett fortsatt lif; ja att icke så få skulle göra detta äfven utan utsikt till sedlig förädling. Det finns en gammal fabel, som åskådliggör hvad den stora massan tänker om den saken — fabeln om den nittioårige backstugusittaren, som på väg från skogen satte sin bränslebörda ifrån sig och anropade Döden som förlossare ur lifvets elände. Då Döden infann sig och sporde, hvad han önskade, svarade han: »ingenting annat än att du ville hafva godheten att hjälpa mig med att få den här bördan på axlarna igen».

En tredje likhet mellan Bayle å ena sidan samt Schopenhauer och Hartmann å den andra i deras strid mot optimismen är den, att de draga strecket mellan lust och olust så, att så stora välsignelser som ungdom, hälsa, frihet och bärgning icke få räknas på lustkontot. De påstå, att ingendera af dessa gåfvor innebär i sig själf någon positiv lust, utan befinner sig på nollpunkten af förnimmelse eller befinner sig midt på strecket och för känslan ej har någon annan betydelse än den att man är fri från årens börda, sjukdom, träldom och nöd. Bayle liknar hälsan vid den friska luften, som man inandas, utan att känna något behag, när man länge vistats i honom. Leibniz svarar: om vi vanligen vore sjuke

och sällan vid god hälsa, så skulle vi underbart känna, huru härlig gåfva hälsan är, och vanan skulle då göra, att vi mindre kände och tåligare bure våra plågor; men är det då icke bättre, att hälsan är vårt vanliga tillstånd och sjukdomen undantaget? I den mån vi lära oss att reflektera, lära vi oss ock att uppmärksamma de välgärningar, som vi annars tanklöst besitta, och genom reflexionen blir den njutning de bereda oss en medveten och därmed förhöjd njutning. För öfrigt är ingen så fri från sjukdom och beroende, att han icke dagligen har skäl att påminna sig och fröjda sig öfver hälsan och friheten, så länge han äger dem. Men om det i hela vida världen kunde uppletas en människa, hvars hela lefnad vore en ständigt blomstrande ungdom och hälsa i fullständig frihet och tillräcklig bärgning, då skulle en sådan människa, om Hartmann har rätt, befinna sig på nollpunkten af förnimmelse, på likgiltighetsstrecket mellan lust och olust. Innebure nu dessa gåfvor ingen njutning i sig själfva, så skulle ett sådant lif, hur afundsvärdt det kunde synas andra, icke äga det ringaste värde för den som lefde det, och det skulle då vara honom så tämligen likgiltigt, om han lefde eller icke. Men tydligt är, att ett godt förblir ett godt, äfven om jag icke i hvarje ögonblick upprepar den satsen för mig. Den sorglösa glada gosseåldern är och förblir ett godt, äfven om gossen midt i sin lefnadsglädje icke tänker däröfver. Hälsan, äfven när man njuter henne så omedvetet som man inandas den friska luften, är och förblir en lustkälla, och det kräfves endast, att vi ställa de krafter hon skänker oss till någon idés förfogande, att vi uppställa ett ädelt mål för oss, som vi med ansträngningen af dessa krafter söka vinna, och vi skola då dagligen förnimma och känna, att vi i hälsan äga ett oskattbart godt.

För sin sats, att det fysiska goda öfverträffar det fysiska onda uppställer Leibniz ett egendomligt bevis, som må gälla hvad det kan. På tal om människornas förmåga att genom sinnesstyrka och öfning af sina andliga eller psykiska förmögenheter uthärda, ja göra sig känslolösa mot smärtan, anför han exempel härpå från Indiens gymnosofister, kristendomens martyrer och från Nordamerikas indianer, som sjunga sina krigssånger och skämta, medan deras fiender bränna dem vid sakta eld. Leibniz anmärker, att om människorna mer allmänt uppöfvade sin andliga motståndskraft mot kroppsliga plågor, om de kunde förena något af desse indianers stolta förakt för kroppsliga smärtor med den intelligens och det finare själslif, det skönhetssinne, som skapas af kulturen, så skulle vi få se ett släkte uppstå, hvilket lade en helt annan måttstock på världens fröjder och lidanden än hvad våra melankoliska och hypokondriska människor med sina stora fordringar på andra och sina små fordringar på sig själfva göra. Ett sådant släkte skulle lättare än vi uppdaga, hvilka rika källor till njutning och glädje Guds skapelse tillbjuder oss, och huru ymnigt dessa källor flöda i jämförelse med bekymrens och smärtornas. Men emedan det är sällspordt, att människorna utsättas för ytterligheter sådana att de kräfva en dylik själsstyrka, så

vilja de icke öfva sig för att förvärfva henne, emedan det skulle störa dem i deras bekvämlighet, ehuru man därpå skulle vinna ojämförligt mer än man förlorade. Men just det, att man icke vill underkasta sig en sådan öfning, utan finner den för lifvets vanliga gång öfverflödig, bevisar i Leibniz' ögon, att det fysiska goda vida öfverträffar det fysiska onda, eftersom man icke känner behof af detta heroiska läkemedel.

Medan von Hartmann betraktar ungdomens, hälsans, frihetens och den trygga bärgningens förmåner såsom något privativt, något som icke är ett godt i sig själf, utan endast är frihet från ett motsvarande ondt, betraktar Leibniz tvärtom allt ondt såsom något privativt, som en brist på kraft. Alla fröjder hafva, säger han, en känsla af fullkomlighet uti sig; men om man, på grund af bristande kraft i vilja eller insikt, inskränker sig till sinnliga njutningar till skada för andra, som äro varaktigare och högre, såsom hälsa, dygd och religion, så består felet just i bristen på en högre sträfvan. Fullkomligheten är alltid positiv, hon är en absolut verklighet. Ofullkomligheten, bristerna, felen äro alltid något privativt och föra med sig nya fel och nya brister.

5.

Såsom jag i min senaste föreläsning påpekade, ansåg Leibniz, att frågor, sådana som afhandlats mellan honom och Bayle, frågan om värdet af världens tillvaro och af vår egen mänskliga tillvaro, icke kunde afgöras genom iakttagelser på den gifna erfarenheten, utan måste lösas medelst rena förnuftskäl, således på filosofiens mark. Det torde fördenskull vara på sin plats, att jag i mina åhörares minne återkallar grundtankarne i Leibniz' filosofiska världsåskådning, då vi nu gå att redogöra för hans svar på dessa spörsmål, hvilka sysselsatt mänskligheten, allt sedan den andliga odlingens morgonrodnad började lysa öfver historien.

Leibniz hade i sin ungdom flitigt studerat det filosofiska system, som då var förhärskande bland Europas tänkare, nämligen det, som hade fransmannen René Descartes till upphofsman. Enligt Descartes består universum af tvenne fullständiga motsatser: *ande* och *materie*. Allt, som finnes, är antingen andligt eller materiellt eller visar sig vara ett slags förbindelse mellan bådadera. Andarne hafva blott

en grundegenskap: den att de kunna tänka. Kropparne, d. v. s. de materiella tingen, hafva ej heller mer än *en* grundegenskap: den nämligen att hafva utsträckning eller intaga ett visst rum.

Frågan blef nu denna: Kan denna åsikt förklara de företeelser, som det är hennes uppgift att förklara? Kan hon sprida ökadt ljus öfver företeelserna i vår inre värld, vårt själslif, eller ökadt ljus öfver hvad vi kalla den yttre världen och dess företeelser, de så kallade materiella eller kroppsliga fenomenen? Är det sant, att andarnes väsen består i tankeförmåga och ej i något annat, då skulle vårt själslif utgöras af idel föreställningar, tillräckligt klara för att kunna urskiljas från hvarandra: det skulle röra sig uti idel begrepp, omdömen och slutledningar. Men vi upptäcka ju inom oss så mycket annat, som ej kan hänföras dit: aningar, känslor, allmänna själsstämningar, som ingalunda låta upplösa sig i tankar. Och vidare: är det riktigt, hvad Descartes antog, att det kroppsliga eller materiella ej har någon annan grundegenskap än den att hafva utsträckning, att äga figur, storlek eller intaga ett visst rum, då skulle i världsrymden ej finnas annat än döda massor af materie, som skulle förhålla sig fullkomligt kraftlösa mot hvarandra, som skulle röra sig i evighet, när de en gång äro i rörelse, eller hvila i evighet, när de en gång äro i hvila. Men synes detta vara verkliga förhållandet? Nej, långt därifrån. Descartes, som själf var stor matematiker och naturforskare, såg naturligtvis så väl som någon annan, att kropparne, jämte sin egenskap att äga utsträckning, ådagalade äfven

den egenskapen att inverka på hvarandra medelst tryck och stöt. Och detta vill då säga, att de måste äga en viss *kraft*. Men ur den blotta geometriska utsträckningen kan ingen kraft uppstå. Descartes var också alldeles ur stånd att förklara, huru det är möjligt, att materien, om hela hennes väsen kan uttryckas med begreppet utsträckning, är i stånd att utveckla något slags kraft. Några af hans lärjungar insågo detta, men då de icke, utan att öfvergifva sin mästares hela tankebyggnad, kunde ändra hans uppfattning af hvad materien är, drefvos de sålunda till det antagande, att det kräfves ett omedelbart ingrepp af Gud hvarje gång en kropp skall inverka på en annan. I stenens fall mot jorden, i hvarje dallring af ett blad, när vinden susar genom skogen, sågo de ett omedelbart gudomligt underverk.

Kan således denna lära icke förklara rörelsen och växelverkningarna mellan de så kallade materiella tingen, kunde hon än mindre förklara växelverkningen mellan ande och materie, mellan själen och kroppen, och det återstod för Descartes' lärjungar ej annat än det antagande, att Gud i hvarje ögonblick ingriper, för att åstadkomma en samstämmighet mellan själen och kroppen, hvilka ju, såsom hvarandra alldeles motsatta och fullkomligt främmande, ej skulle kunna inverka på hvarandra. Man antog därför, att Gud i och med hvarje förändring, som han åstadkommer i den kroppsliga världen, väcker en motsvarande föreställning därom hos människan, och att han af de viljeakter, som uppstå hos människan, föranledes att sätta hennes kroppsliga lem-

mar i den rörelse, som hon med sin viljeakt åsyftat. Leibniz anmärker, att själen och kroppen, om denna lära godkännes, kunna liknas vid tvenne ur, som urmakaren oupphörligt måste ställa det ena efter det andra, för att de skola kunna visa på samme timme, minut och sekund. Sin egen åsikt om förhållandet mellan själ och kropp jämför han däremot med förhållandet mellan två ur, hvilka från början äro så noggrant gjorda, att de utan ingrepp af urmakaren och utan någon förbindelse sins emellan städse visa samma tid.

Att, såsom Descartes' lärjungar, tillgripa underverk för att förklara något, är att vilja förklara det obegripna med det obegripliga. Det följer då af sig själf, att deras lära icke kunde tillfredsställa tanken. Man måste försöka andra utvägar. Den ena af dem var den *materialistiska.*

Materialisterna resonnerade på följande sätt. Vi se, att Descartes och hans efterföljare misslyckats i sitt försök att förklara tingen, då de antogo, att världen likasom består af två fullständiga motsatser: ande och materie, af två absolut skilda klasser af väsen: andar och kroppar. Låt oss då försöka att förklara världen och hennes företeelser ur en enda princip. Som denna princip då måste vara antingen det andliga eller det materiella, så måste vi antingen säga, att allt är andligt eller att allt är materiellt, och som vi nu hafva det materiella omedelbart för våra sinnen och kunna trefva på det och gripa det med våra händer, så vore det ju orimligt att säga, att allt är andligt, utan vi måste säga, att

allt är materiellt. Att något andligt äfven gifves, det kunna vi visserligen icke förneka, ty vi äro ju självmedvetna varelser, vi hafva förnimmelser: känslor, begär och tankar. Men detta andliga måste då förklaras såsom verkningar af det kroppsliga. Och en sådan förklaring torde ligga nära nog till hands, om vi blott akta oss för den villfarelse hos Descartes, som var ett grundfel i hans system, att nämligen materien skulle hafva endast *en* egenskap, nämligen utsträckning. Vi finna ju tvärt om, att materien är begåfvad med en mångfald af krafter, som måhända äro modifikationer af en eller två grundkrafter.

Materialismens hufvudlära vardt fördenskull: det finnes ingenting annat än kraftbegåfvad materie. Ingen materie är utan kraft, och ingen kraft utan materie. Materien har funnits af evighet och kan hvarken ökas eller minskas, hvarken uppkomma eller tillintetgöras. Men för att förklara, huru de materiella kropparne det oaktadt kunna uppkomma och försvinna, är det nödvändigt att i likhet med åtskillige forngrekiske tänkare antaga, att de kroppar, som göra intryck på våra sinnesorganer, bestå af ytterligt små, för oss osynliga materiella delar, de så kallade atomerna, som oupphörligt inverka på hvarandra, draga eller frånstöta hvarandra och förena sig eller upplösa sina föreningar, allt på ett lagbundet sätt, beroende af atomernas natur. När dessa småpartiklar ingå en ny förening, uppstår ett nytt kroppsligt ting; när de upplösa föreningen, försvinner tinget, men det, hvaraf tinget bestod, eller atomerna, finnes alltid kvar, ty de, atomerna, äro oförgängliga och eviga. Den oänd-

liga världsrymden, som enligt materialisterna är en absolut verklighet, är uppfylld af sådana uppkommande eller försvinnande kroppar eller atomkomplexer. De kunna delas i tvenne hufvudarter: oorganiska och organiska. Till de senare hör människan. Människan är en tänkande kropp. Hennes hjärna, understödd af nervsystemet i öfrigt, alstrar känslor, föreställningar och tankar så som lefvern alstrar gallan. Att den atomkomplex, som utgör en människas kropp, förnimmer sig själf som en enhet eller som ett jag, kommer sig af den innerliga förening, det oändligt fint komplicerade samband, som förefinnes mellan nervsystemets alla delar. Andra, mindre fint organiserade djur kunna styckas i flere delar, och hvarje del blir då ett djur af samma slag med sitt medvetande för sig.

I en föregående föreläsningsserie har jag granskat denna lära och sökt visa, huru ohållbar materialismen är. Jag har sökt visa, att denna lära, långt ifrån att kunna förklara, huru hela rikedomen af vårt mänskliga själslif, med dess intellektuella, sedliga och estetiska idéer, kunde uppstå ur materien, är ur stånd och för alltid skall vara ur stånd att förklara den allra enklaste förnimmelsen hos den allra lägsta organiska varelsen.

Mina åhörare från den ifrågavarande föreläsningsserien torde äfven påminna sig, att jag påpekade den väg, på hvilken naturvetenskapen i våra dagar ändtligen kommit mer och mer till den insikt, som omedelbart öppnade sig för Leibniz, att begreppet materie, sådant det användes af materialisterna,

endast är ett skenbegrepp, och att föreningen af de båda begreppen kraft och materie eller talet om en kraftbegåfvad materie är helt enkelt något otänkbart och orimligt. De tänkande naturforskarne erkänna, att begreppet materie är för dem alldeles likgiltigt, enär de vid sina undersökningar aldrig kunna stöta på annat än krafter. För dem är atomen detsamma som en bestämd determinerad kraftmedelpunkt, och de inse fullkomligt det öfverflödiga i spörsmålet, om atomen dessutom också skulle bestå af materie. Om vi gripa i något, lyfta något eller stöta oss mot något, så förnimma vi tyngdkraft, motståndskraft, kohesionskraft o. s. v. Om vi se ett ting, så sker det genom eterdallringar; om vi höra något, sker det genom luftdallringar; om vi lukta eller smaka något, sker det genom kemiska vibrationer i våra lukt- och smakorganer. Vi möta, i få ord, öfver allt olika kombinerade atomkrafter. Alla förklaringar, som naturvetenskapen gifver, stöda sig på krafter; med begreppet materie kan ingenting förklaras; det kvarstannar på sin höjd som ett i bakgrunden lurande overksamt spöke, som icke trifves annorstädes än på de mörkare ställen, till hvilka forskningen ännu icke spridt sitt ljus. När själfva ordet materie eller stoff ännu nyttjas af tänkande naturforskare, mena de därmed intet annat än en komplex af atomkrafter. En och annan finnes väl ännu, som menar, att man icke kan tänka sig kraft utan i förbindelse med ett substrat, det vill säga något, hvilket ligger likasom under kraftföreteelserna och hvarifrån kraften utgår. Men filosofien är därvidlag af annan åsikt,

och senast har Edvard von Hartmann utförligt ådagalagt, huru otänkbart ett sådant passivt substrat är, från hvilket verkande krafter skulle utgå, medan däremot ingen motsägelse vidlåder den åsikt, att kraft kan existera i och för sig, och att atomerna äro rena immateriella kraftpunkter eller kraftindivider, hvilka, hvad själfva utgångspunkten för deras kraftyttringar vidkommer, måste anses vara på en viss ort, men icke intaga något visst rum, och som med sina radier eller kraftstrålar uppfylla, hvar för sig, universum. I detta afseende kan hvarje atom sägas vara ett väsen, som omfattar hela världen och har alla andra atomer till sitt innehåll. Och enär det visat sig, att förnimmelseförmåga omöjligen kan uppfattas som verkan af något, som själf icke ens till möjligheten har förnimmelseförmåga, så hafva till sist äfven materialister i våra dagar, såsom Czolbe och professor Überweg, drifvits till att omfatta den mening, att atomerna äfven äga förnimmelse, om än af dunklaste art, och äro i viss mening lefvande väsen.

Här se vi således, huru materialismen upplöser sig själf och slår öfver i en världsåskådning, som mycket närmar sig just den idealistiska riktning i filosofien, som i Leibniz fann sin främste sakförare.

Leibniz, likasom materialisterna, vände sig först mot den svaga punkt i Descartes' filosofi, att materien ej skulle äga någon annan grundegenskap än den att vara någonting utsträckt, något, som intager ett rum. Kropparne, anmärkte Leibniz, hafva icke blott storlek; de äro framför allt krafter. Men hvad är då *kraft?* I det Leibniz söker besvara denna

fråga, gör han detta begrepp till grundbegreppet i sitt filosofiska system. Han visar nu, att man på begreppet kraft icke kan använda samma åskådningssätt som på begreppet materie. Man kan till exempel icke säga, att kraften låter dela sig i en hop småpartiklar. Kraft betyder tvärt om något immateriellt, någonting, som omfattar ej blott den yttre naturens företeelser, utan ock alla yttringar af vårt andliga väsen. Vi hafva samma rätt att tala om tankekraft som om dragnings- eller frånstötningskraft. Däraf följer, att kraft är väsendet i allt, är det substantiella i allt, hvad det än må vara och huru det än må uppfattas, som andligt eller kroppsligt. Men är det nu så att kraften är det väsentliga i allt, så är kraften också det ursprungliga och oförgängliga i allt. Och enär kraft ej är något materiellt, utan något immateriellt, så följer däraf, att det immateriella eller andliga är grunden till allt, som vi förnimma, och att hela världen är en värld af andliga väsen och ingenting annat.

Leibniz är den förste af den nyare tidens filosofer, som klart uttalat denne djärfve tanke, och den förste, som bjudit till att förklara den kroppsliga världen ur denna princip. Med denne tanke gjorde han front mot sin tids materialism.

Leibniz frågar därefter: gifves det mer än *en* kraft? Och med sitt svar på den frågan gör han front emot en annan riktning inom filosofien, nämligen panteismen, en mycket gammal och mycket utbredd tankeströmning, som framträder redan i den fornegyptiska religionen, i Indiens religioner, hos den

forngrekiske tänkaren Heraklit, hos några af de kristne mystikerna och bland dem hos en samtida till Leibniz vid namn Angelus Silesius eller Scheffler, såsom han i verkligheten hette, och till sist såsom ett med utomordentlig logisk skärpa och klarhet utbildadt filosofiskt system hos en annan af Leibniz' samtida, den store tänkaren Benedikt Spinoza. Redan som gosse hade Leibniz under studiet af de romerske skalderna påträffat och fäst sig vid den hos några bland dem uppdykande tanken, att det gifves blott *ett* självständigt lefvande kraftväsen, den gudomlige världsanden, hvilken genomtränger och lifvar allt, såsom panflöjtens rör genomträngas af flöjtblåsarens andedräkt. Såsom panteistiska påpekar Leibniz bland annat följande verser i Virgilius' hjältedikt Eneiden:

Först i himmel och jord och i hafvets böljande slätter,
både i månens lysande klot och i dagarnes stjärna
verkar en själ, som, förent med det kroppsligas väldiga massa,
rörelse sprider och lif i dess genomströmmade lemmar.
Därifrån lifvas människans ätt och de däggande djurens,
luftens här och den mängd af under, som simma i djupet.

Och man finner af Teodicéen, att Leibniz hade fäst sin uppmärksamhet äfven vid sin landsman Angelus Silesius, som i ett mystiskt skaldestycke uttryckt sin

panteistiska öfvertygelse, att allt är Gud, att Gud, såsom han säger, är elden i oss och vi skenet eller det medvetna i honom, och att själens verkliga salighet är att blifva till intet, hvilket är detsamma som att blifva ett med Gud.

På frågan: gifves det mer än *en* ursprunglig, själfverksam kraft? svarar Leibniz ja. Gåfves blott en enda själfverksam kraft, då skulle Spinoza ha rätt, då han antager, att allt, som finnes, är en enda substans, nämligen Gud, och att de enskilda varelserna endast äro uppkommande och försvinnande verkningar af denna enda urkraft. Men, säger Leibniz, Spinoza har icke rätt, ty egendomlig verksamhet röjer sig i alla ting. Lika litet som materialisterna kunde antaga, att deras materiella atomer voro uppkommande och försvinnande yttringar af något annat, lika litet kunde Leibniz antaga, att de enkla kraftväsen, som bilda universum, uppkomma och förgås. Och likasom materialisterna anse sina atomer oförgängliga, och likasom vår tids naturforskare anse krafterna i det fysiska universum för en konstant summa, som i evighet hvarken kan ökas eller minskas, så måste äfven Leibniz antaga, att de oräkneliga enkla, okroppsliga och därför oupplösliga kraftväsen, som utgöra världssystemet, äro oförgängliga. Hvarje sådant enskildt väsen har *sin* bestämda egendomlighet, *sin* individualitet, och yttrar denna sin egendomlighet i det sätt, hvarpå det verkar eller yppar sin kraft. Men själfverksamhet kan, säger Leibniz, icke tänkas, utan att den, som är själfverksam, är delaktig af *lif* i någon form. I alla dessa en-

skilda väsen, hvaraf världen består, ligger fördenskull en oförstörbar lifskraft, en oförgänglig kraft till själfständig tillvaro. Men lif i någon viss form är ingenting annat än medvetande i någon viss form. Häraf följer åter, att alla dessa väsen, hvaraf världen består, äga ett dunklare eller klarare medvetande, en dunklare eller klarare förnimmelse. Det finnes i hela världen ingenting liflöst, äfven om det skulle förekomma oss så. I högre eller lägre mån är allt lif och förnimmelse. Hela universum är så att säga uppbyggdt af lefvande väsen. Dessa oförgängliga, enkla lefvande väsen kallar Leibniz *monader*, efter ett grekiskt ord, som betyder enhet eller det som är ett. Leibniz kunde hafva kallat dem atomer, ty hans monader äro i själfva verket atomer i den mening som Lotze och andra filosofer i våra dagar nyttja detta ord; men Leibniz undvek ordet atom, emedan man härmed vanligen menar något materiellt.

Att vi öfver hufvud kommo till den falska föreställningen, att världen är uppbyggd af materie, har enligt Leibniz tvenne skäl: dels det att alla monader med undantag af en enda, nämligen den högste monaden eller Gud, äro mer eller mindre ofullkomligt förnimmande väsen, eller hafva i sin medvetenhet något dunkelt och begränsadt; dels det att hvarje monad har en motståndskraft mot allt, som kunde störa hans egendomlighet eller inkräkta på hans individualitet. Denna monadens motståndskraft företer sig för oss som en kroppslig kraft, som det hvilket fysiken kallar ogenomtränglighet. Men enär mona-

den i sin egenskap af immateriell kraftpunkt är alldeles otillgänglig för vår syn eller känsel eller öfriga sinnen, skulle vi dock om denna hans motståndskraft förnimma ingenting, om icke förhållandet vore det, att monaderna förbunde sig till komplexer, hvilka bilda för vårt öga och våra känselnerver kroppsliga massor. Alla kroppar äro monadkomplexer, förbindelser af många enkla lefvande väsen. I de organiska kropparne intager en af monaderna en central och härskande ställning, och de öfriga monaderna förhålla sig då till honom som kroppen till själen.

Från denna synpunkt skulle det nu kunna synas lätt att förklara, hvad Descartes icke kunde förklara, nämligen samstämmigheten mellan själens viljeakter och kroppens rörelser, eller själens och kroppens inverkan på hvarandra. Består kroppen, såsom Leibniz antager, af organiskt förenade enkla kraftväsen med en viss förnimmelseförmåga, så finnes endast en graduell skillnad mellan den i organismen härskande själsmonaden och de tjänande monaderna i hans lembyggnad, och deras verksamhet på hvarandra skulle då kunna uppfattas såsom en genom den innerliga organiska förbindelsen möjliggjord omedelbar fortplantning af den ene monadens förnimmelser till den andre. Men detta förklaringsförsök finner man dock icke hos Leibniz; matematisk-fysikaliska skäl afhöllo honom från att inlåta sig på detsamma. Alla kroppsliga rörelsefenomen och rörelseriktningar måste nämligen, om en naturvetenskap skall vara möjlig och om matematiken skall kunna tillämpas på dem, representera en viss summa af kraft,

som hvarken kan ökas eller minskas genom en ingripande verksamhet från själens viljeakter och föreställningar, hvilka undandraga sig all matematisk beräkning. Detta skäl i förening med andra dref Leibniz till det antagande, att ingen monad kan inverka på den andre. Monaden har, såsom Leibniz liknelsevis säger, inga fönster; ingenting utträder ur honom, och ingenting inträder i honom. Alla sina förnimmelser frambringar monaden ur sig själf; de upprinna ur hans eget inre. Däraf följer då äfven, att hela den värld af syn-, hörsel- och känselförnimmelser, som vi kalla vår yttre värld, likasom alla våra begär, känslor, föreställningar, begrepp och omdömen framkvälla inom den mänskliga monadens eller själens fönsterlösa väggar, för att fortsätta Leibniz' liknelse, d. v. s. ur själens egen kraftkälla och icke genom inverkan af yttre föremål.

Men dessa förnimmelser äro fördenskull inga hjärnspöken utan verklighet och sanning. De uppkomma nämligen i enlighet med lagar, gifna för hela universum, i enlighet med en af Gud förutbestämd harmoni, så att hvarje monads själslif är likasom en mer eller mindre klar, mer eller mindre dunkel spegel af allt, som föregår inom alla andra monader. Våra sinnesförnimmelser och våra tankar framkvälla i en ordning, som står i ett fullständigt och orubbligt förutbestämdt sammanhang med förnimmelserna och rörelserna inom hvarje monad i hela universum, och äro fördenskull trogna, om än i många fall dunkla och otydliga uttryck för hvad som sker, uttryck för utvecklingen i universum. Denna af Gud förutbestämda harmoni tryggar oss emot att den tydliga sinnesförnimmelsen, den klara uppfattningen af något skulle vara overklig och skenbar. Världen bildar ett kontinuerligt system af lägre och högre monader ända upp till den högste, som är Gud. Emedan hvarje monad är medveten, måste han föreställa sig sig själf, sin egen individualitet, men att föreställa sig sin egen individualitet, utan att föreställa sig sin olikhet med de andra monadernas individualiteter, är lika omöjligt som att föreställa sig ljus utan att kunna föreställa sig mörker, och toner utan att kunna föreställa sig tystnad. I föreställningen om sin egen individualitet omsluter fördenskull hvarje monad mer eller mindre klart eller dunkelt föreställningen om alla de andres. Likasom en fullständig kännedom om ett det ringaste grässtrå är omöjlig utan kännedom om det oorganiska och organiska lifvets alla lagar och det organiska lifvets alla former i det förflutna och det närvarande, på samma sätt innesluter monadens fullständiga kännedom af sig själf kännedomen af hela världen. Den som kunde fullständigt utrannsaka sig själf, hade också utrannsakat universum. Hvarje monad är fördenskull likasom en liten värld för sig, en mikrokosmos, en spegel af det hela, men af olika klarhet. De monader, som utgöra den oorganiska, skenbart liflösa naturen hafva endast föreställningar, som upphäfva hvarandra såsom de göra det hos människan i den drömlösa sömnen. Högre stå den organiska världens monader: de lägre djursjälarna äro drömmande monader; hos de högre djurmona-

derna inställa sig lifligare förnimmelser och minne; hos människan tankeförmåga.

Men om nu alla monader, alla själar äro ursprungliga och oförgängliga, huru då förklara den alldagliga företeelsen, att lefvande varelser uppkomma och försvinna, födas och dö? Leibniz svarar med att hänvisa på formförändringen. Hvarje monad är lif, allt lif är utveckling, all utveckling är formförändring. Formförändringen försiggår snabbast hos de så kallade organiska kropparne eller de monadkomplexer, som tjäna en högre centralmonad, en själ eller ande. Kropparne äro inbegripna i en ständig förändring; de likna Theseus' skepp, som athenarne ständigt reparerade, så att icke ett trästycke, icke en spik af det ursprungliga skeppet var kvar; eller de likna floden, hvars vatten ständigt strömmar och ersättes af annat, medan flodbädden endast långsamt förändrar sig. Hvarje bestämd gestalt eller lifsform rör sig mellan vissa gränser. Det moment, då monaden inträder inom gränsen för en af dessa lifsformer, kalla vi födelse; det moment, då denna form försvinner, kalla vi död. Födelse och död äro endast formförändringar i individens oförgängliga lif, och emedan med hvarje ny form en gammal försvinner, så är födelsen på samma gång död och döden på samma gång födelse. Leibniz anmärker, att denna åsikt uttalats redan af den ryktbare forngrekiske läkaren Hippokrates, som säger, att djuren hvarken uppkomma eller dö, utan endast förete sig och försvinna. Så existerar människosjälen före födelsen till jorden i form af anlag till att framträda såsom

en kroppslig människa. De monader, som en dag skola blifva människosjälar och behärska en monadkomplex lik människokroppen, existera och hafva existerat i sina föräldrar och förfäder allt upp till de första människorna. Men hvar voro de eller hvad voro de, innan organiska former uppträdde på planetens yta, hvar voro de och hvad voro de före världens skapelse? Leibniz antager nämligen en världsskapelse i reell mening i likhet med religionerna. Leibniz svarar, att ehuru monaderna genom en Guds skapelseakt fått en reell existens och alltså hafva en reell begynnelsepunkt för sitt lif, hafva de dock af evighet förefunnits såsom idéer i de eviga sanningarnas region, d. v. s. i det gudomliga förnuftet. Där har hela världssystemet af evighet förefunnits såsom en gudomlig tankebyggnad; där har hvarje monad med alla de anlag, som han sedan i det reella lifvet utvecklar, förefunnits såsom en nödvändig integrerande del af detta världssystem, och icke ett enda af dessa individuella anlag skulle kunna förändras utan att medföra en förändring i hela systemet. Jämte detta till existens af Gud framkallade världssystem förefinnes i det gudomliga förnuftet oändligt många andra möjliga världar; men att icke de världarna, utan just denna, framträdde i existens, var ett val, gjordt af Guds fullkomlighet, rättfärdighet och visdom, och detta innebär, att denna värld är den möjligt bästa och fullkomligaste. Till att skapa världen och en sådan värld, i hvilken monaderna kunna genom fri och i deras egen natur grundad sträfvan närma sig Gud och inom sina föreskrifna

gränser söka den fullkomlighet, som är en afbild af hans egen, därtill kände Gud en moralisk nödvändighet, ett skapande behof af att älska och i kärleken uppenbara sitt gudomsväsen. Det är samma tanke, som Schiller uttryckt i sina filosofiska bref:

»Freundlos war der grosse Weltenmeister,
fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.»

Men om denna värld är den möjligt bästa och fullkomligaste, huru då förklara det ondas uppkomst och tillvaro? Och om alla monader, alla själar af evighet haft med sina anlag en ideell tillvaro i Gud och icke kunna undfå någon förändring i denna sin ideella natur, utan måste med den inträda i den reella existensen, och vidare, om allt, hvarje själs hela utveckling, allt skeende, all handling inom monaden är af Gud förutsedt och förutbestämdt, såsom Leibniz' grundtanke, den förutbestämda harmonien, kräfver att antaga — om allt detta är förutsedt och förutbestämdt, huru då kunna antaga mänsklig frihet och tillräknelighet? Vi skola i nästa föreläsning se, huru Leibniz svarar på dessa frågor.

6.

Vi skola i dag följa Leibniz i hans försök att förklara, huru det onda är möjligt i en värld, skapad af ett allsmäktigt väsen, som endast vill det goda, och huru det möjliga onda kan varda ett verkligt ondt, kan varda synd och lidande, samt huru denna värld, i trots af allt det onda, som förefinnes i henne, dock är den möjligt bästa, som, ju sannare man förmår att uppfatta henne, dess starkare vittnar om sin skapares vishet och godhet.

Forntiden sökte förklara det ondas tillvaro genom att antaga *tvenne* källor för tillvaron: en god och en ond. Tänkte man sig båda dessa källor som personliga väsen, så fick man, som de gamla perserna, tvenne gudar, en god och en ond, en Ormuzd och Ariman, som oupphörligt kämpa om väldet i människoandarne och väldet i naturen. Hos de högre bildade bland forntidens folk antog denna lära om tvenne urprinciper ett annat utseende. Endast den goda principen kunde eller ville de föreställa sig som ett medvetet väsen, handlande med plan och ändamål, och detta väsen var det gudomliga, i

världs-alltet verkande förnuftet. Men, sade de, jämte det gudomliga förnuftet har det af evighet förefunnits en annan princip, nämligen materien eller det ämne, som det gudomliga förnuftet har att genomtränga och ordna till en harmonisk värld, men hvilket ämne, af naturen trögt och oförnuftigt, sätter sin blinda motståndskraft emot förnuftets ordnande verksamhet. Inom människovärlden röjer sig denna materiens motståndskraft i de från kroppen härstammande djuriska drifter och begär, som inverka på människans viljebeslut och ofta förlama ingifvelserna från människans förnuft, som är en gnista af det gudomliga. I tidens begynnelse var materien i ett kaotiskt tillstånd. Allt var en slump, oordning och mörker, tills det gudomliga förnuftet började verka i urämnena och kom med ljus, ordning och lagar in i mörkret, förvirringen och slumpen. Denna åsikt, att materien är källan till det onda, har haft en lång efterklang äfven inom den kristna teologien, som dock antager, att materien icke är något ursprungligt, utan genom Guds vilja framkallad ur intet. Göthe låter i sin »Faust» den onde anden Mefistofeles, när han första gången uppträder inför dramats hjälte, bekänna sig till samma mening, tillspetsad i enlighet med några af de älsta grekiska teogonierna, därhän, att Natten, Kaos, är den ursprungliga och legitima makten, och att Ljuset är Nattens ursprungliga dotter. Jag är, säger Mefistofeles,

en del af delen, som var allt en gång,
en del af Mörkret, som till sitt förfång
födt Ljuset. Dottern stolt har sig på tronen satt,

på rummets tron, som tillhör modern Natt.
Dock kämpas än . . .

och Mefistofeles uttalar det hopp, att änden på striden mellan Mörkret och Ljuset skall vara den, som äfven von Hartmann prisar såsom den enda lycksaligheten, nämligen allt lefvandes tillintetgörelse.

Men vi finna inom den äldre kristna teologien förelöpare äfven till den förklaring af det ondas möjlighet, som Leibniz har i sin teodicé utfört. Enär materien enligt Leibniz egentligen icke är något, som existerar i och för sig, utan vid närmare skärskådning visar sig vara likbetydande med den begränsning i kraft, som alla skapade väsenden nödvändigt äro underkastade, så följer det af sig själf, att det onda icke kan hafva sin källa eller det första villkoret för sin tillvaro i ett kroppsligt ämne, i rumfyllande atomer eller dylikt, utan måste hafva sin källa i just den logiska nödvändighet, som bjuder, att hvarje skapadt väsen måste vara ofullkomligt, emedan endast Gud, det högsta väsendet, är fullkomlig.

Vi hafva förut påpekat, att enligt Leibniz' filosofi hafva alla väsen förefunnits af evighet såsom föreställningar eller idéer i det gudomliga förnuftet, som är de eviga nödvändiga sanningarnas region; de hafva förefunnits där, innan Gud genom en skapande viljeakt gjorde dessa sina föreställningar eller idéer till verkliga självständiga lefvande varelser. Samtliga dessa föreställningar bildade i det gudomliga förnuftet *den* idévärld, hvilken han föredrog såsom den bästa, den ändamålsenligaste framför oräk-

neliga andra möjliga världar, då han gaf tillvaro åt det verkliga världsalltet, och de voro likasom det tankestoff, det tankematerial, hvaraf han skapade det, och af hvars beskaffenhet hans vilja var bunden, då hon förkunnade: varde ljus! Äfven den allsmäktige världsbyggmästaren fäster, såsom konstnär, nödvändigt afseende vid det material, i hvilket han har att förverkliga sina tankar. Och hurudant måste nu detta material nödvändigt vara? Kunde den idévärld, som före tidens begynnelse förefunnits i det gudomliga förnuftet, utgöras af föreställningar om lefvande väsen, af hvilka det ena vore lika fullkomligt som det andra och hvart och ett lika fullkomligt som Gud själf? Kunde Guds föreställning om den värld han ville skapa vara föreställningen om en värld, i hvilken hvarje lefvande förnimmande varelse vore ett väsen med oändlig makt, visdom och helighet? Omöjligt, ty det kan icke gifvas mer än ett oändligt väsen. Omöjligt, ty hvarje föreställning om en värld måste vara föreställningen om en mångfald af väsen, förenade till en helhet, ett system, i hvilket hvarje sådant väsen har sin begränsade verksamhet i enlighet med sin begränsade naturell. Men att vara ett begränsadt väsen, begränsadt till kraft, till förstånd och vilja, det är att vara ett ofullkomligt väsen, och ofullkomligheten innebär möjligheten af det onda, möjligheten af fel, misstag, synder, möjligheten af felens, misstagens, syndens frukter: sorg och lidanden. Sådant var det material, af hvilket Gud, hvars förnuft är logisk nödvändighet, måste skapa världen, om han öfver hufvud *ville* skapa en sådan. Och

Gud, som är icke blott den logiska, utan äfven den moraliska nödvändigheten, *ville* skapa världen och den bästa möjliga värld, emedan han icke ville lämna sig och sin oändliga kärlek utan vittnesbörd i skapade ändliga varelsers förstånd och hjärtan.

Härmed har Leibniz påpekat och förklarat, huru det onda är möjligt i en värld, som skapats af ett fullkomligt väsen, som endast vill det goda. Begränsningen, ändligheten, som nödvändigt vidlåder allt skapadt, är den yttersta förklaringsgrunden för det ondas möjlighet. Till följd af de skapade varelsernas begränsning i krafter, äro deras vilja och handlingar behäftade med ofullkomlighet, och så kan ur det möjliga onda utflöda det verkliga onda, det moraliska onda och det fysiska, synden och sorgen.

Mot det väsentliga i denna Leibniz' förklaring kan ur filosofisk synpunkt egentligen ingenting invändas, så vida man icke står på den ståndpunkt, att man förnekar all analogi mellan det gudomliga förnuftet och det mänskliga. Men Leibniz' hela filosofi förkunnar en sådan analogi, förutan hvilken det vore människan omöjligt att uttala någonting antagligt om Guds väsen. Såsom vi veta är allt, enligt Leibniz, ett system af monader, af kraftväsen, och all kraft är i grunden af andlig art, är föreställning och sträfvan, d. v. s. förstånd och vilja, allt ifrån de lägsta och dunklaste graderna, upp till den högsta, den absoluta kraften, som är absolut förstånd och absolut vilja, som är Gud själf. Skillnaden mellan det gudomliga förnuftet och det mänskliga är fördenskull enligt Leibniz icke en absolut skillnad, utan en skillnad i

grad. Det gifves fördenskull en analogiens lag, genom hvilken alla väsen från det högsta till det lägsta, trots alla graduella olikheter, stå i frändskap med hvarandra, och i kraft af hvilken människan ur sitt eget väsens beskaffenhet kan, ledd af forskningen, draga slutsatser så väl nedåt om andra lägre väsens art, som äfven uppåt om högre väsens och om det högsta. Leibniz försvarar fördenskull den väg, på hvilken teologien i alla tider sökt komma till kunskap om Gud, nämligen den så kallade *via eminentiæ*, som af de begränsade fullkomligheterna i människan sluter till de obegränsade fullkomligheterna hos Gud. »Gud», säger Leibniz, »måste på eminent sätt i sig sluta de fullkomligheter, som finnas inneslutna i de naturliga monaderna; alltså måste han äga makt, insikt och vilja i fullkomligt mått, d. v. s. den högsta allmakt, allvetenhet och godhet».

Det låter sig icke neka, att denna väg har sina faror; att man på henne lätt kan råka in i antropomorfism och antropopatism eller i faran att skapa sig en Gud efter människans beläte. Redan den gamle grekiske tänkaren Xenofanes varnade däremot, i det han anmärkte, att om hästarne och lejonen gjorde sig en föreställning om Gud och försökte göra sig beläten af honom, skulle de tänka sig och forma sig honom som den skönaste häst eller det skönaste lejon. Och nekas kan ej heller, att Leibniz, just därför att han bibehållit det ur religionerna hämtade realistiska skapelsebegreppet, som Boström och andre förkastat, låtit Gud som skapare nog mycket likna en logiker och matematiker. Men å andra sidan är

ett visst mått af antropomorfism oskiljaktig från all filosofi, som icke alldeles lämnat begreppet det absoluta eller Gud ur räkningen, och såsom en nödvändig antropomorfism måste man anse det, att man ur förnuftet i människan sluter till förnuft i Gud. Henrik Heine har i en af sina dikter upptagit Xenofanes' tanke och låter en gammal isbjörn predika för sina ungar, att på världens tron sitter en kolossal isbjörn. Men hästen, lejonet och isbjörnen förråda icke ett spår af Gudsmedvetande, och det är väl möjligt, att en viss rättighet att bilda sig ett Gudsbegrepp efter analogiens lag, efter den tänkande varelsens egen ideala art just inträder på det stadium och hos de varelser, i hvilka Gudsmedvetandet först tänder sig och de religiösa och filosofiska behofven först uppenbara sig.

Men Leibniz' förklaring af det ondas möjlighet synes ha en annan betänklig sida. Kan nämligen Gud icke tänka och förverkliga en värld, inom hvilken det onda är omöjligt, så ligger, kan man säga, grunden till det onda i Guds eget förnuft. Leibniz svarar härtill, att det gudomliga förnuftet innesluter alla tänkbara möjligheter, således äfven möjligheten för hans skapade varelser att synda och lida; men blotta möjligheten af ett ondt är själf icke något ondt och innebär ingen skuld, som skulle kunna läggas någon till last, vare sig skaparen eller det skapade. Därför att Gud ej kan skapa en värld af varelser, lika fullkomliga som han själf, därför kan han icke sägas vara orsaken till det verkliga onda. Att det onda är möjligt, det ligger i det gudomliga

förnuftet, hvilket alltid föreställer sig tingen så som deras begrepp fordrar; men att det onda blir verkligt, det är de skapade varelsernas eget fel, hvarför de själfva ha att bära ansvaret, så långt som de äro tillräkneliga.

Visserligen kan man ytterligare invända, att emedan Gud endast skapar hvad han *vill*, så ligger grunden till det onda eller det ondas möjlighet ej endast i hans förnuft, utan äfven i hans vilja. Han *ville* skapa, ehuru han visste, att de skapade tingen måste vara ofullkomliga och bära inom sig syndens och lidandets frö, och måste man icke då säga, att Gud själf velat det onda? Denna invändning göres också af Bayle, Leibniz' lärde motståndare. Leibniz svarar, att Bayle skulle hafva rätt, ifall man i likhet med honom ansåge den gudomliga viljan vara rent godtycke, som gör och underlåter hvad henne behagar. Men Guds vilja kan aldrig tänkas utan i verksam förbindelse med hans vishet. Guds vilja syftar endast till det goda, det absolut goda; men hon kan icke välja annat än den bästa möjliga värld, som förefinnes såsom idévärld i den gudomliga visheten; och då Guds vilja omöjligen kan välja en värld af fullkomliga väsen, emedan en sådan är otänkbar, så väljer hon och skapar sådana ofullkomliga väsen, som i städse stigande grader kunna närma sig fullkomligheten, och för hvilka äfven synden och lidandet kunna varda medel till helgelse och salighet.

Men, invänder Bayle ånyo, om Gud ej kan hindra det onda att blifva verklighet, så är ju detta ett bevis emot hans allmakt. Låt vara, att Leibniz har

rätt däruti, att möjligheten af det onda låter väl förlika sig med tanken, att Gud är allvis och allgod; men det ondas verklighet i världen måste då dess mera vara, ur det inskränkta mänskliga förståndets synpunkt, ett intyg emot Guds allmakt. Leibniz svarar, att Guds allmakt icke är en blind oförnuftig allmakt, utan, äfven den, måste tänkas i ständig förbindelse med den gudomliga visheten och viljan. Gud kan allt hvad han vill, men vill intet annat än hvad som är förnuftigt. Oförnuftig och omöjlig vore en värld, bestående af gudar, fullkomliga som skaparen själf; men det, att Gud ej kan skapa något oförnuftigt eller omöjligt, innebär ingen inskränkning i hans allmakt.

På detta sätt söker Leibniz förklara det ondas förhållande till Gud och visa, huru man utan svårighet kan tänka sig en allgod, allvis och allsmäktig upphofsman till en värld, behäftad med ofullkomligheter, synder och lidanden. Det ofullkomliga är således icke i Gud, utan i de skapade individerna, och det att det onda från en blott möjlighet blir verklighet är uteslutande deras skuld och har sin rot i deras egen vilja.

Vi komma härmed till den mycket omhandlade frågan om människans fria vilja. Här skilja sig filosoferna i tvenne stora läger: *indeterministernas* och *deterministernas*. Frågan, hvarom det kämpas dem emellan, kan måhända klarast uppställas i följande form: Kan en människa, som är utrustad med vissa bestämda naturanlag, under alldeles bestämda omständigheter och under inverkan af ett bestämdt motiv

lika väl *vilja* något visst, som *icke vilja* det? Eller är hon under dessa bestämda omständigheter ovillkorligt nödgad att vilja just det, som hon vill?

Indeterministerna, som försvara viljans frihet, svara nej. Enligt dem är det människan möjligt att vilja eller icke vilja det som hon i nästa ögonblick vill. Deterministerna däremot, som mer eller mindre anse den mänskliga viljan för ofri, svara ja; de anse, att människans vilja städse bestämmes af det jämförelsevis starkaste motivet inom henne. Det bevis för viljans frihet, som indeterministerna ställa i förgrunden, är det, att människan *känner* sig vara fri, känner sig ansvarig och tillräknelig för sina handlingar, och fördenskull måste vara det. Beviset härstammar från kyrkofadern Augustinus och har efter honom upprepats och blifvit utförligare framställdt af många bland mänsklighetens störste tänkare, såsom Descartes, Kant, Fichte, Schelling och andra. En af våra dagars filosofer, professor Baumann, yttrar i frågan: »Att förneka viljans frihet är ohållbart. Att människorna *känna* sig fria med afseende på sina viljebeslut, det måste äfven den sedliga frihetens förnekare erkänna, ehuru de påstå, att denna känsla är villfarelse, och att den förmenta friheten blott är obekantskap med de orsaker, som framkalla viljans beslut. Men att förneka friheten, det är att påstå nödvändigheten. Allt är enligt denna åsikt nödvändigt: hvarje tanke, hvarje mening, hvarje känsla, hvarje beslut är just sådant som det måste vara på grund af alla de hemliga eller kända orsaker, som i ett gifvet ögonblick samverkande framkalla

det. Att *du* förnekar friheten är enligt denna åsikt nödvändigt; att *jag* påstår friheten är lika nödvändigt; hos dig är kunskapsförmågan så inrättad eller för ögonblicket så påverkad, att du måste påstå det ena, medan min kunskapsförmåga är så inrättad eller påverkad, att jag måste påstå motsatsen. Om skillnad mellan sant och falskt kan då icke längre ordas, ty hvad som är sanning inse vi endast i och genom vår kunskapsförmåga. Frihetens förnekare kan icke förklara den känsla af frihet, som vi alla erfara; han måste anse henne som ett något, som icke borde vara och som kommit man vet icke hvarifrån. Frihetens försvarare däremot förstår ganska väl sin motpart; ty denne förnekar friheten och kan förneka henne just därför att han är fri, just därför att han genom sin frihet är i stånd att gifva sig fången åt en vetenskaplig fördom.» — Så långt Baumann. En annan af vår tids filosofer, von Struve, anmärker i samma ämne: »Hvad angår deterministernas åsikt, att vårt medvetande af viljans frihet är en villfarelse, så må man komma i håg, att vårt medvetande är den enda omedelbara kunskapskälla, som finnes till för oss, att vi hämta all vår kunskap uteslutande ur medvetandets fakta. Betvifla vi dessa fakta, så undergräfva vi marken, hvarpå vi stå, afsåga vi grenen, hvarpå vi sitta. Om vetande kan då icke mer vara något tal. Ingen, som icke är förblindad af fördom, kan förneka, att det mänskliga medvetandet tillskrifver sig själf förmågan att välja mellan olika bevekelsegrunder, förmågan att väga de olika motiven och att afgöra sig för det ena eller det andra, samt

att det anser en handling, som följer af ett sådant öfverlagdt beslut, för sin egen handling, för hvilken det gör sig själf och ingen annan ansvarig. Alla de grunder, som deterministerna, förnekarne af viljans frihet, anföra för att vederlägga detta omedelbara vittnesbörd ur vårt eget medvetande, äro af rent allmän och abstrakt natur och hafva ingen annan grund än en förutfattad mekanisk världsåskådning.»

Så resonnera indeterministerna. På andra sidan stå icke mindre lysande namn inom filosofiens historia, såsom Spinoza, Pierre Bayle, engelsmannen Hume, Schopenhauer och andra. Spinoza förtydligade sin mening med att säga, att äfven den kastade stenen, ifall han vore medveten af sin rörelse, skulle anse sig alldeles fri; emedan han själf icke skulle känna det ringaste begär att förändra sin rörelse, skulle han inbilla sig, att han fortfore i densamma därför att han vill det. Spinoza anser, att människan tror sig fri därför att hon väl är medveten af sina viljebeslut, men icke om hela den kedja af orsaker, som nödvändigt bestämmer besluten. »Så tror barnet», säger han, »att det frivilligt begär modermjölken; gossen anser sin vilja att hämnas en oförrätt, och den fege anser sin vilja att fly ur faran för fri. Så tror den druckne, att han talar af sin själs fria beslut, medan han ordar om saker, som han i nyktert tillstånd gärna skulle förtegat. Detsamma tror pratmakaren och den vansinnige, emedan de följa ett oemotståndligt begär. Då vi drömma, att vi tala, tro vi oss tala på grund af ett fritt beslut. Vi drömma också, att vi förtiga något för människor med samma

frihet som vi i vaket tillstånd tro oss förhemliga något. Vidare drömma vi, att vi af fritt beslut företaga något, som vi i vaket tillstånd icke skulle våga, och jag frågar nu: hvad värde ha nu dessa drömda fria viljebeslut i jämförelse med de andra, eller skola vi antaga den orimligheten, att det i själen finnes två slags beslut, fantastiska och fria?»

Schopenhauer har en annan jämförelse. Herr X., säger han, tror sig vara fri därför att han, stående på gatan, kan säga till sig själf: »Klockan är nu 6 på aftonen, och mitt arbete för dagen slutadt. Jag kan nu göra en promenad eller gå till min klubb eller stiga upp i tornet och se solen gå ned eller besöka min vän Y., eller löpa ut genom stadsporten och aldrig komma tillbaka; hvilketdera jag skall göra beror alldeles af mig själf; jag har min fulla frihet att göra det ena eller det andra, men går nu lika frivilligt hem till min hustru.» Det är, menar Schopenhauer, alldeles så som om vattnet skulle säga: jag kan torna mig upp till en bölja (ja, på öppna sjön i blåst); jag kan tränga våldsamt framåt (ja, i strömbädden); jag kan störta ned och upplösa mig i skum (ja, i vattenfallet); jag kan stiga som en stråle i luften (ja, i springbrunnen); jag kan koka och försvinna (ja, vid 80° värme); allt det där står mig fritt, men nu stannar jag frivilligt, lugn och klar i den speglande dammen.

Schopenhauers exempel är tillämpligt äfven på den man, som ville bevisa sin viljas frihet därmed, att han i ett gifvet ögonblick kunde upplyfta hvilkendera handen han själf behagade välja. Men allt

detta bevisar endast, att mannen visste, att han icke var förlamad i någondera armen; beslöt han att lyfta vänstra handen i stället för den högra, så antingen visste han motivet, som bestämde honom härför, och då handlade han bestämd af det motivet, eller visste han det icke, och då handlade han icke motivlöst, utan på grund af ett honom obekant motiv. Kausalitetslagen, som säger, att allt som sker måste hafva en orsak, är allmängiltig; vore undantag från den lagen möjliga, då vore all vetenskap omöjlig.

Pierre Bayle begagnar liknelsen om vindflöjeln. »Obekant med den osynliga makt, som bestämmer hans rörelser, skulle han, ifall han vore medveten, tro, att hvarje hans vändning vore en följd af hans beslut. Vi människor åter äro medvetna om vår tillvaro; men att denna är grundad i en högre orsak, därom veta vi omedelbart intet och skulle aldrig veta det, om icke denna insikt vore en följd af andra öfverläggningar. Så står det också till med medvetandet om vår frihet. Vi inse tydligt, att då vi handla på ett visst sätt, göra vi det, emedan vi vilja det så och icke annorlunda, men detta starka medvetande hindrar oss att urskilja, om detta viljande har sin sista grund i oss själfva, eller om det bestämmes af samma okända orsak, i hvilken själfva vår tillvaro är grundad.»

Vi komma nu till Leibniz' åsikt i denna fråga. I hvarje monad, i hvarje själsväsen finnes, säger han, en *sträfvan*, som härflyter ur monadens egen inre kraft. Denna sträfvan innesluter nödvändigt en dunkel eller klar föreställning om något, hvarefter

det sträfvas. I den så kallade materiens atomer är föreställningen ytterst dunkel, en medvetslös naturform, och därför är sträfvandet i dem en blind typisk naturkraft; i djur- och människosjälarna är föreställningen mindre dunkel och sträfvandet blir i dem en naturdrift eller instinkt. På höjden af det mänskliga medvetandet blir sträfvandet vilja och till sist och högst en moralisk vilja. Sträfvandet i alla dess former, som omedveten naturkraft, som förnummen instinkt, som rent medveten vilja och som moralisk vilja, är alltid bestämdt, är alltid determineradt af något. Lika litet som det gifves något stillestånd, någon paus i strömmen af våra föreställningar, ej ens då vi sofva som djupast, lika litet gifves det en paus i vårt sträfvande. Det finnes intet tomrum hvarken i naturen eller i själen. Det gifves tillstånd, då vi icke märka några bestämda föresatser, några tydliga afsikter; men vi befinna oss dock alltid i en viljedisposition, i ett ovillkorligt sträfvande, som med större eller mindre styrka drifver själen och vid tilltagande tydlighet leder till en medveten viljeriktning. Vi kunna icke säga, att vi i ett sådant tillstånd icke vilja något, utan blott att vi icke veta hvad vi vilja. Då således intet afbrott eller tomrum finnes i sträfvandet eller viljan, så följer af sig själf, att det ej heller finnes något godtycke eller obetingad valfrihet, emedan vi då ju kunde välja att icke vilja något, hvilket är omöjligt. *Att* vi vilja och vilja något bestämdt är nödvändigt, och det kommer endast an på *hvad* vi vilja. Ej heller kan viljan någonsin befinna sig i fullständig jämvikt mellan motsatta rikt-

ningar, ty då skulle hon likna vågen, som har lika stora vikter i båda skålarne, och hon skulle då upphöra att verka. Ett genomträngande förstånd skulle alltid upptäcka, hvarför människan, äfven då hon känner sig kunna gå den ena riktningen så väl som den andra, dock väljer den ena af dem. Ett motiv härtill finnes alltid, ehuru det kan vara inveckladt, otydligt och sammanhängande med en orsakskedja, som ej kan öfverskådas.

Vi finna af denna redogörelse, att Leibniz likasom Spinoza och Bayle är determinist och i likhet med dem förnekar en obetingad valfrihet hos människan. Men ett stort svalg skiljer dock Leibniz från Spinoza. Spinoza påstår, att viljan städse är bestämd likasom utifrån af en mekanisk naturlag, och således alldeles ofri. Leibniz åter ser i monaden eller själen ett väsen, hvars alla krafter flyta ur hennes eget inre och sålunda är bestämd inifrån och af sig själf, af sin naturell, sina anlag. Hvad som bestämmer mig utifrån är tvång eller våld; hvad som bestämmer mig inifrån är böjelse eller inklination. Människan är fritt sträfvande, när hon bestämmes icke af en tvingande yttre makt, utan ledes af sin egen böjelse. Men om vi inbilla oss, att våra böjelser bero icke af vår naturell, utan af vårt godtycke, så skulle vi likna magnetnålen, om denna kunde inbilla sig, att hennes riktning mot norr berodde af hennes godtycke och ej af det omärkliga magnetiska fluidum, som genomströmmar henne. Sålunda äro alla en människas handlingar förutbestämda af hennes individualitet,

men icke af något yttre öde. Men huru är då en moralisk frihet möjlig?

Den moraliska friheten, svarar Leibniz, är möjlig därigenom, att ur den naturliga viljan kan en moralisk vilja uppstå och utveckla sig, då vissa af våra instinkter utbildas till hvad de djupast, fast på ett omedvetet sätt äro, nämligen sedliga grundsatser. Det finnes nämligen i människan äfven en moralisk naturell, som framträder mer och mindre tydligt hos olika individer, folk och bildningsskeden. Viljan handlar moraliskt, när hon bestämmes af maximer eller grundsatser, hvilkas yttersta rötter äro moraliska instinkter, människokärlekens och gudsfruktans, filantropiens och religionens instinkter. Men viljan följer alltid den starkaste böjelsen, och människans starkaste böjelse är den att vara lycklig. Fördenskull söka vi lyckan, men finna efter hand att vi bedraga oss i vår sträfvan efter lycka, om vi söka henne i själfvisk tillfredsställelse. Endast den upplysta insikten i hvad som är godt och ondt kan föra oss till varaktig lycka. Det gäller då att göra denna insikt till det motiv, som starkast bestämmer vår vilja. Fördenskull består den mänskliga frihetens sanna väsen i en vilja, som öfverensstämmer med förnuftet och städse bestämmes af förnuftiga grundsatser såsom de starkaste bevekelsegrunderna. All annan frihet är ett hjärnspöke, och endast dåren kan önska sig en frihet, som är obunden af förnuftet. Villkoret för mänsklig lycka ligger sålunda i upplysningen; till en allt mer utbredd upplysning sträfvar också mänsklighetens instinkt i historien,

och ju högre upplysning, dess mer inser man, att den ene individens själfviskhet skadar den andre och sålunda minskar den mänskliga lyckan; dess mer inser man, att kärleken, som gläder sig åt en annans glädje som åt sin egen, är den världsförlossande makten, den makt, som skall verkliggöra den af Gud förutbestämda världsharmonien. Och då denna insikt bestämmer allt vårt görande och låtande, då äro vi i sanning fria. Och sålunda skall då ock det moraliska onda efter hand minskas och öfvervinnas, och därmed äfven våra sorger och lidanden. Det onda är för öfrigt icke en positiv kraft, utan en brist på det goda, och verkar tillika som ett villkor för det goda. För att nyttja Göthes ord, som alldeles öfverensstämmer med Leibniz' tanke, är den kraft, som kämpar mot det goda,

den kraft, som fått till lott
att städse vilja ondt och städse verka godt.

»Vi måste medgifva», yttrar Leibniz, »att hela världen är inbegripen i en ständig fri sträfvan till höjden af gudomlig skönhet och fullkomlighet, så att hon alltid fortskrider till ett högre bildningsmått. Så har redan nu en stor del af jorden upptagit världskulturen och gör det dagligen allt mer. Och vi få icke låta vilseleda oss däraf, att mycket åter sjunker tillbaka i råhetens tillstånd samt ånyo undertryckes och förstöres, ty ur denna förstörelse skola än större ting uppspira, och vi skola äfven af skadan skörda vinst.»

Kasta vi nu en återblick på Teodicéens läror, så låta sig dessa sammanfatta i följande ord: Före tidens begynnelse hvilade föreställningen om den bästa möjliga värld som en idébyggnad i Guds förnuft. Äfven den bästa möjliga värld måste i sig innesluta möjligheten af det onda, emedan hon måste bestå af begränsade individualiteter, som således ej kunna äga Guds fullkomligheter. Gud har förutsett allt, som skall ske i denna värld, sedan han skapat henne, och han har så till vida äfven förutbestämt allt, som han lät denna värld få verklig existens. Men ehuru han förutsett det moraliska och fysiska onda, har han icke *velat* det, och den värld han skapat är så inrättad, att dess varelser genom en stigande fullkomlighetsprocess, under hvilken det onda måste tjäna som negativt medel för det goda, allt mer frigöras från synd och lidande och skrida mot förverkligandet af ett harmoniskt universum. Hvarje individs naturell är sådan, som hans plats först i Guds idévärld och sedan i den skapade världen kräfver. Ur denna naturell flyta individens gärningar; men hvarje hans gärning är hans eget verk, ty han vill sin egen karakter och måste då själf bära ansvaret för hvad han vill och gör. Men emedan han icke gifvit sig sin egen karakter, måste dock allt dömande öfver andra förestafvas af insikt och välvilja, och den med en stigande upplysning hand i hand gående kärleken är af Gud förutbestämd att genom uppfostran, förbättrade samfundsinrättningar och förädlade seder främja möjligheten för hvarje individ att utveckla sig så att hans vilja blir öfverensstämmande med förnuftet, hvilken öfverensstämmelse är den verkliga friheten.

Jag slutar denna redogörelse för Teodicéen med följande ord af Leibniz: »Gud är det fullkomligaste, lyckligaste och mest kärleksvärda af alla väsen. Ehuru den sanna kärleken till detta väsen är utan all självisk beräkning, så utgör han dock genom sig själf vårt högsta goda och vårt förnämsta intresse, ty han ger oss fullt förtroende till den gudomliga godheten, och detta förtroende föder ett sant själslugn, icke som hos stoikerna, som påtvungo sig tålamod och själfbehärskning, utan ett själslugn med en verklig tillfredsställelse, som innebär en borgen för dess varaktighet. Men oafsedt denna tillfredsställelse i det närvarande, uppfyller kärleken till Gud äfven våra förhoppningar på framtiden och leder oss på den högsta lyckans väg, emedan världsordningen syftar både till det allmänna bästa och till hvarje enskilds väl. Visserligen kan äfven den största mänskliga lycksalighet aldrig varda fullständig, huru liflig ock vår Gudsåskådning och Gudskunskap må blifva, ty Gud är oändlig och kan aldrig till fullo genomträngas af vårt förstånd. Och sålunda skall och bör vår lycka icke bestå i en fulländad fröjd, hvari vårt sträfvande skulle försina och vår ande döfvas, utan i ett ständigt framåtskridande till nya fröjder och nya fullkomligheter.»

Härmed taga vi farväl af Leibniz' optimistiska filosofi, för att i de återstående föreläsningarna sysselsätta oss med en världsåskådning af helt annan art. Leibniz' tankebyggnad har, såsom allt mänskligt, sina fel och brister, och det följer af sig själf, att den rastlöst arbetande tanken icke kunde för alltid

kvarstanna inom dess murar, men alla måste dock erkänna, att denna byggnad är af de skönaste och mest skarpsinnigt hopfogade som filosofiens historia har att förete, och mången är öfvertygad, att dess enkla konstruktion och storartade former och harmoniska linjer i mycket gifva en aning om det sanna universum.

7.

Sedan jag i de föregående föreläsningarna redogjort för Leibniz' optimistiska filosofi, skola vi i dag öfvergå till den afgjorda pessimismens förste målsman Artur Schopenhauer.

Schopenhauer föddes i Danzig år 1788. Hans fader var bankir; hans mor var den på sin tid mycket bekanta romanförfattarinnan Johanna Schopenhauer. Redan i sina gosseår fick Schopenhauer tillfälle att göra vidsträckta utländska resor, som han sedan under sina mannaår förnyade. Som student vid tjugo års ålder mognade hans beslut att ägna sina krafter åt filosofien, och fyra år därefter utgaf han som specimen för filosofie doktorsgraden en afhandling, som vittnade om en ovanlig filosofisk begåfning och i själfva verket utgör grundvalen till det tankesystem, som han sedermera uppbyggde. Vid samma tid gjorde den unge Schopenhauer i Weimar bekantskap med Göthe. Intrycket af bekantskapen var å ömse sidor godt, och den vänlighet den store skalden visade honom gäldades af Schopenhauer med en obegränsad beundran, som fortlefde oförsvagad

intill hans lefnads slut. Vid 31 års ålder, år 1819, utgaf Schopenhauer sitt hufvudverk, *Världen som vilja och föreställning,* en bok, som, ehuru skrifven med mästarehand och utvecklande en lika storartad som ny och öfverraskande världsåsikt, rönte det ödet att under flere årtionden knappt bli läst af någon annan än af sin författare. Samma öde mötte äfven hans öfriga skrifter, som tid efter annan utkommo. Tyskland genljöd den tiden af Schellings och Hegels namn. Från alla filosofiska katedrar förkunnades desse mäns läror, och ingen ansåg det mödan lönt att ägna någon uppmärksamhet åt en ung med filosofien sysslande privatman, om hvilken man på sin höjd visste, att han ställt sig tvärt emot den rådande våldsamma idéströmmen och talade med öfvermod och förakt om den afgudade mästaren Hegel. Det är möjligt, att den ihärdiga tystnad, som de akademiske filosoferna iakttogo mot Schopenhauers verksamhet, bidrog att förbittra hans lynne. Visst är, att han däri såg en afsiktlig plan att tiga hans skrifter till döds, och han hämnades med kvicka och uddiga, stundom också grofva utfall mot »filosofie professorerna», »filosoferna å dragande kalls och ämbetes vägnar», i hvilka han såg ett förhatligt skrå, som arbetade för brödet och icke för sanningen, och af höga vederbörande lät diktera sig hvad de skulle få säga eller icke säga. Schopenhauer lefde omväxlande uti Italien och Tyskland, där han allt ifrån 1831 nedslagit sina bopålar i Frankfurt am Main, uteslutande sysselsatt med filosofiska forskningar och studier af mångfaldig art. Med fint sinne och lefvande intresse

för poesi och konst förenade han en ofantlig beläsenhet i alla tiders och nästan alla kulturfolks filosofiska och religiösa litteratur; han kunde på grundspråket läsa så väl de indiske bramanernas skrifter som sina älskade klassiska författares. Under ett skede, då den härskande filosofien sökte i abstraktionernas högsta rymder och mest förtunnade luft lösa lifvets gåtor, steg Schopenhauer med sina forskningar ned till jorden, för att göra iakttagelser på människolifvet i dess dolda motiver, dess förhoppningar och lidanden, för att studera människonaturen i dess olika skiftningar, hos folket sådant det är mest och hos snillena, hos stadsbon och hos landtbon, på torget, i dårhusen och i fängelserna. Glömd och förbisedd af den lärda världen och nästan okänd för de bildade klasserna var och förblef han dock ända intill sin höga ålderdom, då han, man kan säga plötsligt och oväntadt måhända för sig själf, fick en liten skara begåfvade och hänförde lärjungar, som vid närmare bekantskap med den sträfve gamle mannen, hvilken gick och gällde som en människoföraktande bitter satiriker, funno, såsom en af desse lärjungar yttrat om honom — funno i honom en ande af upphöjdt lugn, påminnande om de vise under grekiska filosofiens blomstringstid, likasom de förut, då de tillfälligtvis gjort bekantskap med hans skrifter, till sin förvåning funnit, att hans filosofiska system var ett, som helt visst en dag skulle intaga sin plats i vetenskapens häfder och göra hans namn kändt i kommande århundraden, samt att själfva formen af hans författarskap var sådan, att han otvifvelaktigt måste

ställas i raden af Tysklands mest glänsande stilister. I detta senare hade de också rätt. Schopenhauers skrifter utmärka sig för verklig skönhet i stilen och en dit intills af ingen tysk filosof, om icke af Herbart, hunnen klarhet i framställningen, hvarjämte de behaga, roa och egga läsaren genom en rikedom af blixtrande infall, upplysande, stundom öfverraskande bilder och träffande citat. Då Schopenhauer var 66 år gammal, utgaf hans trogne lärjunge Julius Frauenstädt ett arbete, »Bref om Schopenhauerska filosofien». Först genom dessa bref vardt Schopenhauers namn allmännare kändt i hans fädernesland, och det dröjde icke länge därefter, innan hans egna under årtionden förgätna skrifter vunno allmän spridning. Schopenhauer afled år 1860, 72 år gammal.

Mellan Leibniz' död och Schopenhauers födelse ligga likaledes 72 år, ett tidsskede, under hvilket de store tänkarne Berkeley, Hume och Immanuel Kant lefde och verkade. För att förstå Schopenhauers pessimistiska världsåsikt, måste man känna grundtankarne i hans teoretiska filosofi, och denna åter hvilar delvis på Immanuel Kants kunskapsteoretiska undersökningar. Kant hade, såsom mina åhörare torde påminna sig senast från en af doktor Wirséns föreläsningar, visat, att hela den värld af olika föremål, som uppenbarar sig för våra sinnen, hela den värld, som synen, hörseln, känseln o. s. v. uppenbara för oss, är en värld af föreställningar inom människan själf, men icke en värld af själfständiga väsen, eller, såsom man säger, af »ting i sig»; att vi med andra ord lefva, röras och hafva vår varelse bland

idel företeelser, idel fenomener, som visserligen måste hafva sin orsak i verkliga ting, hvilka ligga alldeles utanför vår fattningsförmåga, men omöjligen kunna hafva någon likhet med de verkliga tingen, just emedan människans för henne egendomliga uppfattningsförmåga spelar med i allt och omgestaltar efter sina egna lagar de intryck, som de verkliga tingen göra på oss. Kant hade vidare visat, att rummet, hvari vi se alla dessa föremål, och att tiden, hvari vi iakttaga huru de förändra sig, och hvari vi iakttaga huru våra egna känslor, viljeyttringar och tankar följa hvarandra som i en oaflåtlig flod — att rummet och tiden, långt ifrån att vara självständiga, utanför människan bestående verkligheter, icke äro annat än de i och med människans organisation inom henne gifna former, i hvilka hon med nödvändighet uppfattar alla föremål, och att man således icke kan säga, att de verkliga tingen befinna sig i rummet och i tiden, utan blott, att alla våra företeelser uppenbara sig för oss i rum och tid, emedan rum och tid just äro våra egna sätt att uppfatta dem. Slutligen hade Kant visat, att den stora massan af våra förståndsbegrepp icke äro annat än abstraktioner, utsofringar från fenomenen, utsofringar från våra syn-, hörsel- och känselförnimmelser och således omöjligen kunna tillämpas på de verkliga tingen, utan blott på de sedda och hörda eller med känseln förnumna föremålen, således blott på våra *föreställningar* om tingen, samt vidare, att det visserligen gifves en klass af några få begrepp, som icke äro utsofrade ur de med sinnena uppfattade föremålen, utan äro vårt förstånds ursprungliga

tillhörighet, vårt förstånds stambegrepp, som ligga till grund för alla våra omdömen öfver fenomenen, men att icke heller dessa stambegrepp kunna användas på att utforska tingen, sådana som de i sig själfva äro, utan blott ha användbarhet på fenomenen. Sådana stambegrepp äro t. ex. begreppen möjlighet och nödvändighet, enhet och mångfald, orsak och verkan. I de verkliga tingen finnes hvarken nödvändighet eller möjlighet, hvarken orsak eller verkan; dessa begrepp låta sig endast tillämpa på fenomenen. Strängt taget skulle det fördenskull synas otillåtligt till och med att, såsom Kant gjort, antaga, att det finnes några verkliga ting eller ting i sig, ty detta antagande hvilar just på begreppen orsak och verkan, hvilar därpå, att våra föreställningar måste hafva någon grund, att våra syn-, hörsel- och känselförnimmelser, våra känslor och viljeakter måste hafva någon för våra sinnen dold orsak, hvilken orsak då skulle vara tinget i sig eller tingen i sig. Men Kant har visserligen haft rätt att göra detta antagande, ty för honom är det verkliga tinget eller tinget i sig endast ett gränsbegrepp. Fisken i dammen, anmärker en af Kants lärjungar, kan endast simma i vattnet, icke i jorden; men han kan dock med hufvudet stöta emot bottnen och stranden. På samma sätt kan människan icke med sina tankar röra sig annat än i fenomenens, i sina egna föreställningars element; men hon kan finna, att detta element har, såsom vattnet i dammen, sin gräns, och där hon stöter på denna gräns, där stöter hon på det outforskeliga tinget i

sig, på den af hennes uppfattningsförmåga oberoende sanna verkligheten.

Schopenhauer gillar alla dessa Kants åsikter, men tror sig likväl hafva funnit en väg, på hvilken han kan komma till tinget i sig, till den sanna verkligheten, väl icke befriad från alla de slöjor, hvarmed människans egendomliga uppfattningsförmåga omhöljer denna verklighet, men dock icke mer än omgifven af ett lätt draperi, som låter skönja hvad denna verklighet är.

Men innan vi öfvergå till detta kapitel, må vi stanna ett ögonblick vid påståendet, att hela vår så kallade yttre värld icke är en värld af ting, utan blott en värld inom oss af företeelser, hvilka modelleras och färgläggas af vår egendomliga uppfattningsförmåga, men hvilkas verkliga orsaker aldrig kunna ses, höras eller på annat sinnligt sätt förnimmas. Schopenhauer uttrycker denna sats helt kort därmed, att människans själ befinner sig icke i hennes kropp eller hvad hon anser vara sin kropp, utan att tvärtom denna hennes kropp jämte allt annat, som hon kan se, höra och trefva på, befinner sig i hennes själ. För dem, som aldrig tänkt öfver detta ämne, kan väl ingenting synas orimligare och löjligare än denna sats, och likväl finnes det ingen nyktert och redigt tänkande naturforskare på fysiologiens område i våra dagar, som icke medgifver, att satsen är, äfven från naturforskningens egen utgångspunkt, riktig. För att klargöra detta må vi för en liten stund uppehålla oss vid människans synvärld och betrakta den icke ur filosofiens, utan ur naturforskningens synpunkt.

Barnet inbillar sig, att på samma sätt som människan ser ut genom ett fönster ser själen ut igenom ögonen och uppfattar omedelbart de verkliga tingen utan att därtill behöfva något slags förmedling. Denna barnsliga föreställning följer äfven den fullvuxne, åtminstone i den form, att man allmänt tror, att man ser *utåt*. Det är emellertid lika orimligt att tala om ett utåtseende, som om ett utåthörande, ett utåtkännande, ett utåtluktande. Allt hvad man kan därvidlag säga är, att människan ser, hör o. s. v., ty hennes sinnesförnimmelser kunna icke sträcka sig utanför hennes eget nervsystem, medelst hvilket hon ser, hör, känner o. s. v. Hvad är det nu som hon ser, eftersom hon icke kan se utåt? Det är, svarar fysikern och fysiologen, icke tingen själfva, eftersom de befinna sig utanför henne, utan det är de intryck af tingen, som genom osynliga etervibrationer, hvilka fortplantas från synnerven till hjärnan, uppstå i hennes medvetande. Låt oss nu hålla oss strängt vid denna sats, att människan icke ser tinget själf, utan ett intryck af tinget, en afbild af det. Sluter hon ögat, försvinner bilden, emedan de eterdallringar, som förorsaka den, då icke träffa synnerven och hjärnan; öppnar hon ögat, är vägen för eterdallringarna åter öppen, och bilden uppstår på nytt. Tjugo människor, som ha ögonen riktade mot ett och samma ting, se hvar och en sin afbild af det, emedan det är ett intryck af tinget, men icke tinget själf, som befinner sig i hvar och en af de tjugo seendes hjärnor. Antag nu, att en man har ögat riktadt mot ett träd, som står på något afstånd. Hvad ser han då? En af-

bild af föremålet, mer eller mindre dunkel, mer eller mindre tydlig, allt efter föremålets afstånd. Och denna afbild har han i sitt medvetande — eller, om man så vill: detta intryck har han i sin hjärna. Mellan trädet och mannens fötter utbreder sig en äng. Han ser äfven ängen, och hvad vill det säga: jo, att den äng, som han ser, är ett intryck i hans hjärna eller en bild i hans medvetande af något utom honom, som han icke ser, emedan det befinner sig utom honom. Men närmast under sig, stödda på den sedda ängen, ser han sina egna fötter, sina ben och hela den öfriga del af sin kropp, som omedelbart kan falla inom hans synfält. Om denna sedda kropp måste då gälla alldeles detsamma som om ängen och trädet, att den är ett intryck i hans hjärna eller en förnimmelse i hans själ af något osynligt, som förorsakar denna förnimmelse. Med den sedda delen af sin kropp förenar mannen i sin föreställning sitt hufvud och de öfriga kroppsdelar, som icke falla inom hans synfält, och i detta föreställda hufvud tänker han sin hjärna vara innesluten. Således: i mannens medvetande finnes hela hans sedda och i föreställningen kompletterade kropp, hans egen hjärna inberäknad. Och om vi nu betänka, att människan icke vet sig äga någon annan kropp än den som hon kan se, så komma vi till den förvånande slutsats, som Schopenhauer framställt, att människans kropp befinner sig i hennes själ, där också hela hennes öfriga synvärld existerar.

Jag har nyttjat uttrycken hjärna och själ skiftevis, för att göra detta resonnemang giltigt äfven för

sådane, som antaga, att hjärnan är själsverksamhetens verkstad eller, såsom Schopenhauer säger, själfva den förkroppsligade själsverksamheten. Hjärnan liknar således en med vilja, känslor och tankar begåfvad camera obscura, i hvilken medelst synapparaterna uppstår en hel värld af ljusa och färgade bilder, rörliga och orörliga, berg, skogar, hus och människor, och bland alla dessa bilder finns det en, som lyder denna med förnimmelser begåfvade camera obscuras viljeakter och till hvilken hon förlägger alla dessa förnimmelser, och denna bild är hennes kropp.

Jag vill tillägga, att de följdriktigt tänkande fysiologerna antaga, att likasom alla andra bilder inom denna camera obscura måste hafva sin orsak i utstrålningar från verkliga ting, belägna utom henne, så måste äfven den människans synbild, som hon kallar sin kropp, hafva sin orsak i en verklig, men osynlig mänsklig organism. Denna osynliga organism får man då tänka sig tillhöra de ting i sig eller den verklighetsvärld, som naturforskningen antager, nämligen en värld af ordnade atomer och atomföreningar, som verka på hvarandra i en rymd af evigt mörker och evig tystnad. I denna värld röra sig och verka våra verkliga organismer, vägledda af sin inre bildvärld i hjärnans kammar, som med tillräcklig trohet aftecknar tingens inbördes lägen och förhållanden, men fyller teckningen med ljus och färg och lifvar den med klang och doft, ty eterdallringarna i den yttre verkliga världen bli till ljus och färg i hjärnans värld, och luftdallringarna bli ljud och klang,

och de kemiska vibrationerna dofter och smakförnimmelser. Själen, som lifvar den verkliga organismen eller kanske rättare *är* denna organism, vet omedelbart intet om densamma som sådan, och intet om den mörka och tigande atomvärld, hvari han rör sig, utan sysslar uteslutande med bildvärlden inom sig eller bildvärlden i hjärnan, och ser då där äfven bilden af sin organism och tror, att denna bild är hennes verkliga förkroppsligade varelse, likasom hon också tror, att alla de öfriga bilderna inom henne äro verkliga ting, belägna utom henne. Och till denna sin kroppsbild förlägger hon alla de sinnliga och psykiska förnimmelser, som ha sitt ursprung i hennes verkliga, men osynliga organism, och gör det i enlighet med samma lagar, på grund af hvilka hon i det sofvande tillståndet förlägger alla sina viljeakter, känslor och tankar till den bild af sin organism, som hon ser i drömmen och antager vara sin verkliga kropp.

Jag har anfört denna fysiologiska åsikt endast för att visa, att naturforskningen öfverensstämmer med filosofien åtminstone i den viktiga punkt, att hela vår sinnevärld är en fenomenvärld och icke en värld af verkliga ting. Att en värld af verkligheter dock finnes och är grunden eller källan för vår fenomenvärld, det betviflas i allmänhet ej heller å någondera sidan; men medan naturforskningen antager, att denna verklighet utgöres af materiella ting i en världsrymd utanför det mänskliga medvetandet, säga Kant och hans efterföljare, att något rum icke finnes annorstädes än *i* det mänskliga medvetandet och detta icke som ett verkligt rum med verklig höjd, bredd och djup, utan som en ur människans organisation härstammande, för henne nödvändig åskådningsform. Och hvad de verkliga tingen eller det verkliga varandet är, det, säga Kantianerna, ligger utanför all mänsklig erfarenhet, och vår kunskapsförmåga kan därom ingenting afgöra.

Men, såsom jag ofvanför nämde, Schopenhauer trodde sig dock hafva funnit en väg, på hvilken han kunde framtränga hart när intill det verkliga varandet, till tingens väsen. Att söka denna väg genom en forskning i den så kallade naturen, det vill säga en forskning i de synbilder, som vi ha inom oss och som vi inbilla oss vara yttre ting, det ansåg han vara fruktlöst. Naturforskningen kan aldrig afslöja tingens väsen. Ej blott naturens högsta alster, de organiska varelserna, eller de mer invecklade fenomenen i den oorganiska naturen, utan hvarje bergkristall, hvarje svafvelkis är med afseende på sina kristallografiska, optiska, kemiska och elektriska egenskaper en afgrund af obegripligheter och hemligheter. Och detta beror icke på en bristande bekantskap med dessa föremål, hvilken bekantskaps brister kunde afhjälpas genom fortsatt forskning, utan det beror väsentligen på själfva vår uppfattningsförmågas nödvändiga beskaffenhet. Vår uppfattningsförmåga omgestaltar hvarje sak, som hon i sig upptager och kläder den i rummets och tidens former och bedömer den ur synpunkter, hvarmed tinget har ingenting att skaffa; och därför kan det icke hjälpas, att tingen städse uppträda för oss likasom maskerade i en mask, som visserligen

förutsätter *att* något finns*), men döljer *hvad* som finns där bakom. Alla så kallade naturting ha fördenskull en rest af hemlighet, som aldrig kan blifva kunskap för oss. Vid forskningen i dem kommer man aldrig utöfver fenomenet, blir man alltid stående framför tingens utsida.

Men det finns en annan väg dit. Människan är ju icke endast ett ändligt och begränsadt åskådande förstånd, som frågar sig hvad de andra tingen äro, utan hon är själf ett verkligt väsen bland de andra verkliga väsendena, hon är själf ett ting i sig bland de andra tingen i sig. I stället för att utifrån söka forska sig in i de andra tingen, må hon forska sig in i sig själf och torde då hitta en stig inifrån, likasom en underjordisk gång, hvilken leder in i den fästning, som man icke kunde taga utifrån. Och inom sig finner människan något, som icke bär rumåskådningens mask, utan är oberoende af all rumföreställning, men som ej heller är något tomt begrepp, utan framträder som någonting verkligare än allt annat, och det är den egna viljan. I själfva verket är vårt viljande det enda tillfälle vi hafva att förstå en yttre verksamhet såsom på samma gång någonting inre. Jag förstår, jag genomblickar en fenomenell tilldragelse, när jag vet hvad afsikten med henne är, i annat fall icke. Här, säger Schopenhauer, är den enda trånga porten till sanningen. Därför måste vi lära att förstå oss själfva, innan vi

*) De med mindre stil tryckta orden finnas ej i manuskriptet. *Utgifvaren.*

kunna förstå naturen. Det oss omedelbart bekanta måste tjäna oss att tolka det endast medelbart bekanta. Emellertid erkänner Schopenhauer, att icke heller den inre iakttagelse, som vi hafva af vår vilja, lämnar en uttömmande och adekvat kunskap om tinget i sig. Hon är icke maskerad i rummets form, det är sant; men hon bär ännu tidens mask; vi förnimma henne endast i en tidsföljd af enskilda viljeakter, men kunna icke uppfatta henne i hennes helhet i och för sig. Viljan är fördenskull endast det närmaste och tydligaste fenomenet af den kraft, som utgör tingens väsen; men vi få nöja oss härmed, och kunde vi genomblicka alla andra företeelser lika innerligt, skulle vi finna, att de i grunden äro detsamma som vi kalla vilja hos oss. Schopenhauer söker nu bevisa, att viljan i människan är det ursprungliga och fundamentala, medan det medvetna förnuftet är det sekundära och underordnade. Orsaken, hvarför man förut antagit motsatsen, att nämligen förnuftet är människans väsens kärna, tror Schopenhauer ligga däruti, att man velat så mycket som möjligt ställa människan afskild och upphöjd öfver djuren, och därvid insåg, att skillnaden dem emellan ligger i förnuftet och icke i viljan, hvarför man då gjorde förnuftet till hufvudsaken. Men medvetandet, som är en egenskap hos förnuftet, är ingenting annat än en accidens till vårt väsen, en funktion hos hjärnan, som ej har någon annan uppgift än den att reglera vårt förhållande till den yttre världen. Som viljeyttringar har man att anse ej endast våra beslut, utan allt sträfvande, önskande,

allt hopp, all fruktan, all kärlek, allt hat, all afsky, alla dessa rörelser, som uppdyka ur vår varelses mest hemlighetsfulla djup för att upptagas i det på ytan lysande medvetandets dager. Viljan och medvetandet förhålla sig till hvarandra som växtens bägge poler, roten och kronan. Roten, som motsvarar viljan, är det väsentliga, ursprungliga och uthållande; dör roten, dör äfven kronan. Kronan är det tillkomna och kan förgå, utan att roten dör. Emellan båda är stängeln, en bild af människans jag, som förenar vilja och medvetande. Vi känna medvetandet endast som en egenskap hos animaliska väsen; men hvarje människa, som ser ett djur af hvad slag det vara må och hur outforskligt dess lif för öfrigt må vara, är dock likasom instinktmässigt öfvertygad därom, att till grund för djurets medvetande ligger ett begärande, som vill ett och icke vill ett annat. Hur underbart olika de tallösa djurarterna må vara, så främmande en ny, förut aldrig sedd djurgestalt må synas oss, så antaga vi dock på förhand, att det innersta af dess väsen är välbekant. Vi veta nämligen, att djuret vill, tillochmed *hvad* det vill, nämligen tillvaro, näring och fortplantning, och vi betvifla icke ett ögonblick, att det har samma viljeaffekter som vi, nämligen begär, afsky, fruktan, glädje, sorg, längtan o. s. v. Så snart det däremot är fråga om djurets intelligens, råka vi i ovisshet. Att djuret tänker, begriper, fäller omdömen våga vi icke påstå; endast sinnesförnimmelser kunna vi med säkerhet tillägga det. Huru dess kunskapsförmåga är inrättad och huru långt hon sträcker sig, därom

kunna vi endast fälla gissningar, hvarför vi också ofta ha svårt att göra oss begripliga för djuren. Här föreligga således många olika grader af förståndet, hvaremot viljan är gemensam och i grunden lika hos dem alla, hos människan som hos polypen. Hon uppträder som bottnen under allt slags medvetande. Är skillnaden i förstånd stor mellan äfven de klokaste djuren och människan, så är skillnaden däri ej heller ringa mellan snillet och dumhufvudet. Men ett kunna snillet och dumhufvudet ha på ett verkligt öfverraskande sätt gemensamt, nämligen böjelser och affekter. Allt detta visar, att viljan i alla djuriska väsen är det ursprungliga och substantiella, men förståndet det tillkomna, ja ett blott verktyg i viljans tjänst, olika skarpt efter olika behof. Ty ju mer komplicerad en kroppslig varelse är, dess mångfaldigare bli hennes behof, dess svårare blir det henne att tillfredsställa dem alla, och för detta ändamål måste djurets intelligens stegras. Stegrad till sin högsta kända grad är intelligensen hos de snillrika människorna, stundom till den grad, att intelligensen gör sig af viljan oberoende. Från människan nedåt genom djurklasserna blir intelligensen allt svagare, men viljan är öfverallt densamma och visar sig hos dem alla i kärlek till lifvet, omsorg om släktet, egoism och hänsynslöshet emot alla andra.

Vidare är att märka, att förståndet kan tröttna, men viljan aldrig. Ihållande tankearbete tröttar hjärnan, som kroppsarbetet kan trötta musklerna. All kunskaps förvärfvande är förknippadt med ansträngning. Viljan är däremot vårt egentliga väsen,

hvars yttringar icke innebära någon möda. Redan dibarnet, som knappt visar spår af intelligens, är redan fullt af egen vilja, fast det icke vet hvad det vill. Viljan är städse framme, ofta öfveriladt, och innan förståndet, som skall vara den vilda viljekraftens tygel, hunnit öfverlägga. I högsta vrede, i ruset och i förtviflan visar viljan sin egentliga natur, och än mer hos vanvettingen, som alldeles förlorat förståndets tygel. Viljan mattas ej heller i ålderdomen; hon blir endast fastare och oböjligare, ofta också mer oförsonlig och egensinnig. Att viljan är det ursprungliga och väsentliga i människan visar sig äfven däri, att förståndet ej kan verka ostördt, utan då viljan tiger; att viljan väl kan länkas, men sällan försvagas af förståndets bruk; samt däruti att viljan kan ytterligt påskynda och skärpa förståndsverksamheten. »Nöden», säger ett ordspråk, »är alla konsters moder».

Är någon dum, ursäktar man honom med det att han icke rår för det; är någon elak, skulle det väcka löje, om någon ursäktade honom därmed, att han har en elak karakter. Äfven detta visar, att viljan är den egentliga människan, förståndet blott ett verktyg.

Glänsande snillegåfvor förvärfva beundran, men icke tillgifvenhet. Denna förbehålles åt karakterens egenskaper. Till vän väljer man hellre den redlige, godlynte, behaglige och eftergifvande än den blott snillrike. Erkänna vi hos någon en ädel vilja, tåla och förlåta vi hans förstånds svagheter. En afgjordt ädel karakter kan sakna alla intellektuella förmånsrättigheter och dock synas oss förträfflig, hvaremot ett

godt hufvud, med starka moraliska fel, synes oss tadelvärdt. Godt hufvud, ja snille och skönhet i förening öfverstrålas och fördunklas af ett godt hjärtelag. Äfven det mest inskränkta förstånd och den största fulhet kunna hos en hjärtegod och trofast människa likasom förklaras utaf en skönhet af högre art. Ty hjärtats godhet är en egenskap, som tillhör en högre tingens ordning och står ojämförlig med alla andra egenskaper. Där hon är i hög grad förhanden, gör hon hjärtat så stort, att det omfattar världen och identifierar alla väsen med sig själf. Äfven detta antyder, att viljan är det väsentliga, förståndsgåfvorna det underordnade hos människan. Den genomgripande skillnaden mellan viljans och förståndets egenskaper visar sig äfven däruti, att förståndet lider högst betydliga förändringar af tiden, medan viljan och karakteren enligt Schopenhauers åsikt förblifva oförändrade. Redan i skolgossens lekar spårar man med visshet hans karakter som man; men öfver hans intellektuella anlag kan man då icke ännu döma med säkerhet. Vi kunna tro den, som säger, att han i skolan hade svårt att inhämta, men att han som man inhämtar lätt och med nöje; men vi tro alldeles icke den, som vill låta oss veta, att han som gosse var en bakslug sälle, förrädisk mot kamrater, och som yngling en samvetslös skurk, men nu som man en samvetsgrann, öppen och människovänlig person.

Hvarpå beror personens identitet, det att man är och förblir en och densamme? Icke på kroppens materie, ty efter några år är materien i ben och

muskler och nerver en annan. Ej heller på kroppens form, som med åren ändrar sig i alla sina delar, med undantag af uttrycket i ögat. Ej heller på medvetandets identitet, ty hvad vi veta och minnas af vårt lefnadslopp är jämförelsevis en obetydlighet emot hvad vi glömma. Ålderdom och sjukdom kunna alldeles beröfva oss minnet. Men därmed är icke personens identitet förlorad, ty den beror på den identiska viljan, på den i grunden oföränderliga karakteren, på hvilken också blickens uttryck beror. Vår väsentliga människa bor i hjärtat och ej i hufvudet. Hon är vilja, men icke minne och förstånd.

Med dessa och mångfaldiga andra data söker Schopenhauer bevisa, att viljan är om ej det verkliga, det ursprungliga varandet, så dock den närmaste och tydligaste uppenbarelsen af tingens väsen. Alla kroppar äro ingenting annat än viljor, som uppträda i vår fenomenvärld som synliga och påtagliga föremål; alla kroppsliga rörelser äro ingenting annat än synliga viljekrafter. Då jag i min hjärnas synvärld — den enda synvärld jag har — ser min kropp verka och röra sig, är det mina egna viljeakter jag ser. Då jag i samma synvärld upptäcker mångfaldiga andra kroppar af samma art som min egen, så äro dessa kroppar visserligen endast bilder, som röra sig i min hjärna; men jag skulle vara en dåre, om jag icke antoge, att dessa bilder äro bilder af verkliga människor, som till sitt väsen likna mig, d. v. s. äro viljande och tänkande väsen. Allt, som är till i vår värld, består af individuella lefvande viljor; och alla dessa enskilda viljor äro endast i

tidens och rummets former splittrade uttryck af en enda allvilja, som utgör det egentliga tinget i sig, den sanna verklighet, som ligger till grund för vår fenomenvärld. Och enär medvetandet är endast en sekundär egenskap, som framträder blott som ett verktyg för de enskilda viljornas eller väsendenas självuppehållelse, så måste allviljan, den världsdanande viljan, betraktas icke som en den högsta intelligens, utan tvärtom endast som en blind drift till att förverkliga sig i individuellt lif. Omedelbart förverkligar sig denna blinda allvilja dock icke i de lefvande individerna, utan i något, som står emellan allviljan och dem, nämligen i de eviga idéerna eller mönsterbilderna för tingens former, af hvilka idéer eller speciesformer individerna äro skiftande, men aldrig fullkomliga afbilder. Att fullkomligt framställa dessa idéer i gestalterna, det lyckas aldrig naturen, utan endast konsten. Det lif, som genom de individuella viljornas uppkomst uppstår, är en fortsatt kamp dem emellan om rum och tid och materie, hvilken sistnämda ej är annat än den lägsta yttringen af allviljans ingång i fenomenvärlden. Schopenhauers gud, om man får tala om en sådan, är således en blind medvetslös princip, ett sträfvande utan mål och utan uppfyllelse, som ingår i allt och ger sin karakter åt allt och därför måste vara grunden till en eländig, olycksalig värld. Huru Schopenhauer skildrar denna värld skall jag i nästa föreläsning gifva ett prof på.

8.

I min föregående föreläsning redogjorde jag för den väg, på hvilken Schopenhauer trodde sig hafva upptäckt hvad som är världens grund och det egentliga innersta väsendet i allt. Vi minnas, att han hade kommit till det utslag, att det är en i sig själf blind omedveten kraft, en sträfvan, som Schopenhauer kallar *Viljan,* emedan denna sträfvan är i alla ting, i alla varelser alldeles detsamma, som människan förefinner inom sig själf och benämner med detta ord: viljan, och som uppenbarar sig hos henne ej endast i de egentliga viljeakterna, utan äfven i hennes begär och önskningar, i hennes kärlek, afsky och hat.

Frågar man nu hvad denna genom hela världen och alla varelser pulserande kraft, hvad denna världsvilja syftar till, hvad mål hon har och hvar hon efter vunnet mål kan hvila ut och känna sig tillfredsställd; så svarar Schopenhauer, att viljan omöjligen kan ha något slutgiltigt syftemål, att hon omöjligen kan finna hvila och varaktig tillfredsställelse, emedan en hvilande sträfvan är ingen sträfvan, eme-

dan en vilja, som ingenting vill, är en motsägelse i sig själf. Kunde världsviljan någonsin nå ett slutgiltigt mål, så skulle hon upphöra att vara till, och emedan hon är världens grund och tingens väsen, skulle världen därmed vara tillintetgjord. Den världsskapande i tingen sig uppenbarande viljan är utan mål, utan gränser, en evig oro, en ständig brist på tillfredsställelse.

Detta skönjes redan i de lägsta former, hvari världsviljan uppenbarar sig, nämligen i de allmänna naturkrafterna, först och främst i tyngdkraften, som ständigt af andra naturkrafter hämmas i sin sträfvan. På samma sätt förhåller det sig öfver allt. Hvarje uppnådt mål är endast början till en ny bana, och så i det oändliga. Plantan sträfvar från frö genom stam och blad till blom och frukt, som åter är början till ett nytt frö, hvilket har att genomgå samma utveckling. Djurets lefnadslopp är af samma art. Dess höjdpunkt är fortplantningen, hvarefter individens lif fort eller långsamt sjunker, medan en ny individ uppstår, för att upprepa samma företeelse. Ett liknande skådespel förete människans sträfvanden och önskningar. De föregyckla oss alltid, att vår vilja skall känna sig tillfredsställd, när en viss önskan är uppfylld; men knappt har detta skett, förrän vi finna, att detta är en villfarelse, och att viljan är lika orolig som förut och uppställer för sig andra mål, för att vid deras uppnående åter finna sig gäckad. Där, såsom hos människan, självmedvetandet inställt sig, där vet man hvad man i ett gifvet ögonblick vill, men icke hvad man i det hela vill; hos män-

niskan har hvarje enskild viljeakt sitt ändamål, men hennes vilja i sin helhet har intet syfte. Vi lefva oupphörligt i väntan på ett bättre, stundom också i längtan efter ett förflutet, och den närvarande stunden betrakta vi endast som ett stycke af vägen mot ett eftersträfvadt mål. Men när vi så tillryggalagt stycke efter stycke och stå vid grafvens rand och skåda tillbaka öfver vår väg, finna vi till vår förundran, att vi lefvat hela tiden och verkat hela tiden för något, som skall komma, men aldrig infunnit sig. Så vandra vi, gäckade af hoppet, i armarne på döden.

Vi vakna ur det omedvetnas natt och se oss försatta i en ändlös och gränslös värld bland tallösa individer, som alla sträfva och lida. Vi inträda i denna värld med gränslösa önskningar och outtömliga anspråk, ty detta ligger i vår mänskliga viljas natur, som ej är annat än en förkroppsligad uppenbarelse af den gränslösa världsviljan. Men världen erbjuder intet, som kan stilla detta begär och fylla hjärtats bottenlösa afgrund. Det är tvärt om de allra flestes jämmerliga lott att med oaflåtlig möda, i ständig sorg och ängslan för morgondagen, tillkämpa sig ett kargt underhåll åt kroppen. Allt i lifvet låter skönja, att jordisk lycka är bestämd att genomblickas och befinnas vara en hägring. Lifvet är ett fortsatt gyckelspel, i det stora och det lilla. Det lofvar, men håller sällan löftet; och om det uppfyller löftet, är det endast för att visa, att hvad vi önskat ej förtjänade eftersträfvas; har det gifvit oss något, så är det för att taga det ifrån oss. De aldra fleste lefva i en ständig strid för lifvet med

den vissa utsikt att ändå förlora det; men så snart nöd och lidande unna människan en rast, så inställer sig det stygga spöke, som kallas ledsnad och måste bortjagas med så kallade tidsfördrif. Är vår tillvaro tryggad mot hunger och kroppsliga försakelser, så vet människan icke hvad hon skall företaga sig med denna sin tillvaro, som äfven då är henne en börda. För att göra denna mindre kännbar måste hon döda tiden medelst förströelser. Likasom nöden är den stora mängdens gissel, så är ledsnaden de burgna och rika klassernas. I det borgerliga lifvet, säger Schopenhauer spetsigt, representeras ledsnaden af söndagen, sådan denne vanligen tillbringas, medan nöden representeras af veckodagarne. Huru illa det lyckas människorna att genom förströelser bortbesvärja ledsnaden, anser Schopenhauer så kändt, att han ej behöfver skildra det. Hans lärjunge Edvard von Hartmann har emellertid på ett både pikant och träffande sätt målat för oss en tafla i synnerhet af vårt sällskapslifs vanliga förströelser och visat, huru spöket ledsnaden förstår att göra dessa förströelser till offergåfvor på sitt eget altar. Vi skola längre fram återkomma till denna skildring.

Schopenhauer definierar begreppen lidande och lycka på följande sätt: När viljan hämmas af ett hinder, som ställer sig emellan henne och hennes tillfälliga mål, så kalla vi detta lidande. När viljan nått sitt mål, så kalla vi detta tillfredsställelse, förnöjelse, lycka. Ju fullkomligare viljan förkroppsligar sig, d. v. s. ju högre ett väsen står på varelsernas trappsteg, dess mer är detta väsen utsatt för

lidande. Örten, plantan har vilja, hennes vilja kan hämmas, och i denna mening kan hon lida; men egentlig smärta känner hon icke. Men redan hos de lägsta djuren, infusorierna och radiarierna, inställer sig plågan, ehuru antagligen endast svagt förnummen, ty ännu hos insekterna är förnimmelsen af smärta icke större än att de kunna äta, medan de äro spetsade på nålen eller illa sårade. Däremot äro ryggradsdjuren med sitt fullkomliga nervsystem blottställda för rysliga plågor, som stegras ju mer intelligensen utvecklar sig. Ju högre medvetande, dess större kval. Därför kan människan lida mer än alla andra djur, och den högtbegåfvade människan mer än alla andra. Schopenhauer anmärker, att han sett en tafla af den tankerike målaren Tischbein, som förträffligt framställer detta sakförhållande. I öfre hälften af taflan ser man kvinnor, som frånröfvas sina barn: den djupa moderliga smärtan, ångesten och förtviflan äro gripande och på mångskiftande sätt synliga i dessa olika kvinnogrupper. Den nedre delen af taflan visar oss i alldeles lika anordning och gruppering en hjord af får, från hvilka man tager deras lamm, och man ser här tydligt, huru den smärta, som är möjlig för det slöa djuriska medvetandet, förhåller sig till de fruktansvärda kval, som möjliggöras genom uppfattningens tydlighet och medvetandets klarhet.

Så mångfaldiga de former äro, under hvilka lyckan och olyckan möta människan, så är dock, enligt Schopenhauer, kroppens välbefinnande eller illabefinnande den materiella grundvalen för dem

alla. Det kroppsliga välbefinnandets grundval är mycket smal: det är hälsa, föda, skydd mot köld och väta, samt ägandet af en maka. Följaktligen har människan icke flere timliga eller fysiska källor för välbefinnande än hvad djuret har, ehuru hon otvifvelaktigt på grund af sitt finare nervsystem har en starkare känsla af glädjen så väl som af smärtan. Men huru mycket starkare äro icke också människans sinnesrörelser, huru djupa och häftiga äro de icke i jämförelse med djurets! Djuret tänker icke, det hopsummerar icke sina lidanden, det ställer icke framtidsutsikter för sig, som uppfylla det med sorg, ängslan eller hopp. Det lefver i ögonblicket, äfven då det instinktivt arbetar för kommande dagars behof. Fördenskull äger djuret, när icke hungern eggar det och lifsmedeln fela, en sinnesro, som människan saknar utom i de första barnaåren. Människans sinnesstämning kan stiga till hänryckning eller sjunka till förtviflan. Ursprungligen har hon icke haft mycket svårare än djuret för att tillfredsställa sina timliga behof; men hennes reflexion på erfarenheten lär henne att stegra sina behof för att stegra njutningen: därifrån kommer finsmakeriet i mat, bruket af tobak, opium och starka drycker, därifrån kommer också lyx och prakt. Reflexionen öppnar ytterligare en källa för njutningar och lidanden som djuret saknar, nämligen känslan för ära och skam, hvarunder människan ständigt gör sig den ängslande frågan, hvad andra tänka om henne, huru pass mycket andra uppskatta henne, och härunder kväljer sig med den ledsagande känslan,

att man hellre afundas än beundrar henne, om hon har några företräden, hellre nedsätter henne än erkänner hvad värde hon kan ha, och hellre föraktar än beklagar henne, om hon är andra underlägsen. Hvad människan verkligen äger framför djuren, det är hennes intellektuella njutningar, men till motvikt däremot har hon också ledsnaden, som djuret i sitt naturtillstånd icke känner till. Det utslag, hvartill Schopenhauer kommer, är sålunda det, att djuret i naturtillståndet har färre fröjder än vi, men också vida mindre lidanden, och då fröjderna, enligt Schopenhauer, endast äro något negativt, men smärtan däremot den skarpaste positiva verklighet, så följer däraf, att djuret är mer tillfreds med sin tillvaro än människan är med sin.

Med de djur, som råkat i hjärtlösa människors våld, är likväl detta icke förhållandet. För dem är hela lifvet en kedja af smärtsamma ögonblick. Till den summa af nödvändigt lidande, som världen företer, lägga människorna så väl på hvarandra som på djuren ett rysligt plus af smärtor, som icke behöfde finnas till. För att inse detta tarfvas ej att åse de afgrundsandar i människoskepnad, som göra sig ett nöje af djurens kval; man behöfver endast betrakta den alldagliga naiva själfviskhet, hvarmed äfven annars välvilliga människor inspärra skogens sångfågel i bur och slå sin trognaste vän, den intelligenta hunden, i länkar. Sångfågeln, en af de älskligaste varelser naturen frambragt, skapad att simma i etern och att med lätta vingslag flyga öfver berg och dal, skapad att sky enslingens lif och att sträfva

och sjunga för maka och ungar, han inspärras lefvande i en graf af en kubikfots rymd för att hans fångvaktare i sin afskyvärdt naiva själfviskhet skall kunna njuta af de toner, med hvilka den stackars fången ger luft åt sin smärta eller för ett ögonblick bortjagar plågan af sin tillvaro. Människor som handla så, förtjäna de, frågar Schopenhauer, medlidande, då de själfva drabbas af plågor? Ja, svarar Schopenhauer, de förtjäna medlidande, men de förskylla också alla de smärtor, hvarmed lifvet kan drabba dem, ty de mätas då blott med samma mått, hvarmed de mäta andra varelser. Man får räkna Schopenhauers filosofi till förtjänst, att hon mycket bidragit till att skärpa medvetandet om våra skyldigheter mot djuren, och om jag icke misstager mig, är det en bland de få anhängare af denna filosofi, som finnas i Sverige, som kraftigt medverkat till stiftande af djurskyddsföreningar här i Norden. Den harm, hvarmed Schopenhauer ser, huru människorna onödigtvis öka lifvets bitterhet för hvarandra, öfverflyttar han äfven på människans förhållande till djuren, och han uttalar den ofta på ett sätt, som tydligt visar, att hans förtrytelse ej kan hålla sig inom gilla gränser. På ett ställe ytttrar han: Aldrig ser jag en bandhund utan innerligt medlidande med honom och djup harm emot hans herre, och med tillfredsställelse tänker jag på en händelse, som Times för några år sedan omtalade, då en lord, som hade en stor bandhund, en gång nedlät sig till att vilja smeka honom, men fick hela sin arm trasad af hundens hvassa tänder. Det skedde med rätt. Det var

hundens sätt att uttala följande obestridliga sanning: du är icke min herre, utan min djäfvul, som gjort mig min korta tillvaro till ett helvete.

Medgifver man nu såsom otvifvelaktigt sant, att ju högre organiserad en varelse är och ju tydligare hennes medvetande, för dess djupare lidanden är hon utsatt — medgifver man denna sats, så måste å andra sidan medgifvas, hvad äfven Schopenhauer framhåller, att en högre intelligens också medför högre fröjder, som för djuret äro okända. Men frågar man, om dessa högre fröjder uppväga de flere och större plågor, som åtfölja människans aristokratiska ställning bland varelserna på vår planet, så svarar Schopenhauer ett afgjordt nej, och han grundar sitt nej på den sats, att all lycka är af negativ art och all smärta af positiv. Denna sin sats, som står i rakaste motsats till Leibniz' mening, att det goda är positivt och det onda negativt, söker Schopenhauer försvara med följande skäl. All tillfredsställelse eller hvad man gemenligen kallar lycka är icke något ursprungligt, är icke någon tillökning eller stegring i ett redan befintligt sällhetstillstånd, utan är endast tillfredsställelsen af ett begär eller en önskan. Men begär och önskningar äro i sin ordning ingenting annat än känslor af någonting, som brister oss, någonting, som vi sakna. Begären och önskningarna måste således räknas till de mer eller mindre oroande eller plågande känslorna. I och med tillfredsställandet upphör begäret och därmed också njutningen. Fördenskull kan tillfredsställelsen eller lyckan icke vara mer än befrielse från en

oro, en plåga eller en nöd. Men nu är det vanligtvis svårt att uppnå eller genomdrifva något; det skapar ny oro, nya besvär att öfvervinna hindren, och står man ändtligen vid målet, så är hela vinsten blott befrielse från ett begär, en önskan, och man är icke lyckligare än man var, innan denna önskan inställde sig. Därtill kommer, att vi aldrig rätt förstå att uppskatta hvad godt vi hafva, utan mena, att det bör så vara, ty alla förmåner: hälsa, bärgning o. s. v. lyckliggöra oss endast negativt, i det de bevara oss från vissa lidanden. Först sedan vi mistat dem, blir oss deras värde rätt kännbart. Likasom bäcken icke gör någon hvirfvel, så länge han icke stöter mot stenar eller andra hinder, på samma sätt är det med människan, att hon föga lägger märke till det, som alldagligen går i öfverensstämmelse med hennes vilja; men allt som går vår vilja emot, således allt oroande och plågsamt, märka vi genast och ganska tydligt. En fullkomligt frisk människa lägger icke märke till sina sunda organer, men väl till det lilla ställe, där skon klämmer eller nålen sticker henne, och en person, hvars sträfvande i det stora hela går med jämn och daglig framgång, glädes på långt när icke så mycket däraf som han förargas af småsaker och lappri, som icke äro i hans smak och icke passa honom i stycket. Vi märka smärtan men icke det smärtlösa tillståndet; vi förnimma sorgen men icke sorglösheten; rädslan men icke säkerheten. Vi känna våra önskningar, likasom vi känna hunger och törst, men så snart de äro tillfredsställda, hafva vi icke större nöje däraf än då

vi mätte, kanske öfvermätte och dåsige, gå ifrån bordet. Lifvets tre största förmåner, hälsa, ungdom och frihet, reflektera vi icke mycket öfver, utan njuta dem nästan omedvetet, tills vi förlorat dem; först då förstå vi hvad dessa förmåner inneburo: deras förlust smärtar oss mer än deras ägande gladde oss. — Och då vi söka stegra de njutningar, som stå oss öppna, förslöas vi i samma mån som retelsen ökas. Allt bevisar, att vår tillvaro är lyckligast, då vi minst veta af oss själfva, såsom i sömnen eller då vi i ensamheten och tystnaden försänka oss i naturens åskådning, en försänkning, hvaraf dock endast få människor äro mäktiga, aldra minst vår tids människor, som äro vanda att i naturföremålen icke se det sköna, utan efterfråga det nyttiga, som vid ett vattenfall vanligen tänka på huru många kvarnar och maskiner det kunde drifva, vid åsynen af en äng tänka på betets afkastning, vid åsynen af en åker önska sig vara hans ägare, och som i skogens doft och svala skuggor sällan ha någon annan tanke än hvad det kunde inbringa att hugga ned träden och bringa virket på marknaden. De kunna således sällan försätta sig utanför den jäktande oro, som striden för brödet, äflandet efter rikedom förorsakar, och de äro oförmögna att dricka ur den enda tröstekälla, hvars källsprång aldrig utsinar, nämligen naturens skönhet. Förgäfves inbillar sig en sådan tidsålder, att mänsklighetens lycka växer i jämbredd med kapitalens tillväxt. Det är lyxen och retelsemedeln och med retelsemedeln slöheten och oförmågan af glädje, som växa hos de bemedlade

klasserna; och hos de andra växer missnöjet med den egna eländiga, kala och nakna tillvaron.

För öfrigt är det så, att den tron, som oron rest sig i vårt bröst och på hvilken hon härskar med den legitime furstens rätt, aldrig står tom. Har en stor sorg genom någon lycklig händelse aflägsnats från sitt välde där inne, ängslas vi, innan vi funnit en ny tronkandidat. Vi leta i det förflutna efter något ämne till saknad eller i framtiden efter något ämne till ängslan, och vi leta aldrig förgäfves, ty det finnes inom oss alltid sådane tronkandidater, som höllo sig i skuggan och om hvilka vi visste litet eller ingenting, så länge den förra oron eller sorgen förde spiran. Är den anledning till förtret eller grämelse, som vi efterspanat och funnit, en obetydlighet, så förstå vi godt konsten att blåsa upp denna obetydlighet, så att hon fullständigt fyller tronsätet och blir vår tyrann åtminstone för dagen. Egendomligt för människan är, att hon alltid efterletar någon yttre särskild orsak till själslidande, medan detta i verkligheten har sin källa inom henne och på sin höjd behöfver en förevändning utifrån för att framträda i ny gestalt.

För sin sats, att all lycka blott är af negativ och ej af positiv natur, finner Schopenhauer ett bevis äfven i konsten och framför allt i poesien, som är den trognaste spegeln för tingens väsen. Under skulpturens enda stora blomstringstid, den fornhelleniska tiden, då konsten lyckades att i marmor framställa idealer af mänsklig skönhet i full och lefvande individualitet, kunde konstnären aldrig hindra, att

det uttryck af salig harmoni, som han gaf åt sina gudamänniskors anletsdrag, gestalt och ställning, blandades med ett uttryck af öfverjordiskt och evigt vemod, och det kommer sig däraf, att känslan af en saknad ligger i själfva människans idé och därför omöjligt kan utsöndras, då det gäller att framställa denna idé i så rena former som möjligt. Däraf kommer då äfven, att hvarje episk eller dramatisk dikt endast kan framställa sträfvan och strid för lyckans vinnande, men aldrig en fortfarande och fulländad sällhet. Dramat för sin hjälte genom mångfaldiga svårigheter till målet; men är detta nådt, så faller förhänget, för att vi skola slippa se, huru det lysande målet, där hjälten trodde sig finna sällhet, gäckat äfven honom. Idyllen gör på samma sätt, fast striden här rör sig i smärre förhållanden, kring små sträfvanden, små lidanden och små fröjder; men så snart herden Dafnis och herdinnan Amaryllis fått hvarandra, är idyllen slut, och läsaren bör vara tacksam för det, ty äfven om Dafnis och Amaryllis lefva som äkta makar väl tillsammans, skulle skildringen af deras lycka snart bli tråkig af det enkla skäl, att skaldens fantasi är beroende af lifvets erfarenheter och fördenskull är fattig på bilder af lycka, men öfverrik på bilder af plågor och elände. Vill man ha ett slående intyg härom, så erbjudes det af Dantes Divina Comedia. Himmelen och hans fröjder har Dante icke kunnat fatta i åskådlig bild, ty sådant ligger utom all mänsklig erfarenhet och utanför fantasiens yttersta råmärken; men helvetet har han skildrat i fruktansvärd åskåd-

lighet och i en rikedom af taflor, ty ett outtömligt råämne därtill fanns för honom att hämta ur vår verkliga värld. Om någon, anmärker Schopenhauer, kunde föra den mest förstockade optimist, en Leibniz' like, genom sjukhusen, dårhusen och de kirurgiska pinorummen, så vidare genom fängelserna, tortyrkamrarne och slafstallen och så vidare genom de eländets, hungerns och lastens boningar, som dölja sig bakom de stora gatornas ståtliga husrader, så skulle väl optimisten inse af hvad art den så kallade bästa möjliga af alla världar är, ehuru människolifvet, likasom alla dåliga varor, gör sig grant på utsidan, och ehuru människorna inbördes skämmas för att visa, huru uselt de ha det inom sig. Optimismen är i Schopenhauers ögon ett skamlöst hån öfver människosläktets namnlösa elände. Kunde det bevisas hvad som aldrig kan bevisas, att fröjdernas vågskål väger jämnt med lidandets, så gäller mot ett slikt bevis Petrarcas slående sanna ord, att tusen nöjen icke äro värda ett enda kval.

Hufvudkällan till det allvarsammaste onda, som drabbar människan, är emellertid människan själf. Den ena människan är den andras djäfvul. Det finnes genomgående ädla, i all sin svaghet beundransvärda mänskliga karakterer; men dessa äro icke att möta dagligen på gatan. Till regeln kännetecknas människornas uppförande emot hvarandra af all den orättfärdighet, obillighet, hårdhet och grymhet, som äro möjliga i samhällen, där strafflagar finnas, som hålla dem något i tygeln, och en allmän mening utbildat sig. Ty den allmänna meningen, ehuru upp-

buren äfven den af nästan idel hårdnackade och hänsynslösa egoister, är dock genom självva sin allmänlighet friare från de enskildes självviska syften och ger därför ofta uttryck åt giltiga sederegler, som man icke ostraffadt eller utan motsägelse trampar under fötterna. Men så snart lagen icke kan hindra det eller man tror sig kunna gå den allmänna meningen bakom ryggen, så visar sig genast den mänskliga hänsynslösheten. Schopenhauer påminner om negerslafveriet, som man fördrog, emedan det skaffade oss socker och kaffe, och om det än rysligare slafveri, som förefunnits och delvis ännu förefinnes i de europeiska fabrikerna, där man länge, utan att regeringarna lade ett finger emellan, intog 5-åriga barn och aftvang de arma varelserna 10, 12, ända till 14 timmars arbete i sittande ställning. Han påminner om de store eröfrarne, som utan att vara drifne af någon rättsidé utan blott af satanisk maktlystnad ställt hundratusentals människor emot hvarandra och tillropat dem: mörden hvarandra! Och han påminner om den stupida och lågsinnade beundran, som människorna ägna desse sina slaktare i stor skala, en beundran hvilande därpå, att de hos dem se sin egen nedrighet likasom genom förstoringsglas i häpnadsväckande jättemått.

Världen är sålunda en tummelplats för oroliga och kvalda varelser, som icke kunna bestå utan att den ena äter upp den andra, där hvarje köttätande djur är tusen andras graf och måste uppehålla sin usla tillvaro genom tusen andras marterdöd; där tillgängligheten för smärta växer i mån af intelligensens tillväxt och därför är störst hos människan och allra störst hos de högtbegåfvade bland människorna. Schopenhauer harmas däröfver, att man vill prisa den visa inrättningen af en sådan värld, och finna det beundransvärdt, att planeterna icke stöta sina hufvud mot hvarandra, och att land och haf hålla sig vackert skilda. Allt sådant är i Schopenhauers ögon endast de nödvändiga och tarfliga villkoren för att en värld öfver hufvud skall finnas till. Närmare påsedt finner man världen så inrättad, att en obetydlig kemisk förändring i luften förorsakar farsoter, som bortrycka millioner; att djurens organer knappt förslå att skaffa dem nödtorftig föda, och att en skada i någon af dessa organer ofta öfverlämnar dem åt hungersdöden, samt att människosläktet, i trots af det väldiga verktyg det äger i sitt förstånd, lefver till nio tiondedelar vid undergångens rand i kamp med brist och nöd.

Under denna mörka målning af världens tillstånd anser dock Schopenhauer det vara sin plikt att ständigt påminna därom, att människorna icke må anse sig som oskyldiga martyrer. Ehuru den värld, hvari vi lefva, icke är den bästa möjliga, såsom Leibniz påstod, utan tvärt om den sämsta möjliga, är dock människolynnet sådant, att det icke kunde bära en bättre lott än det har. Försattes vårt släkte i en värld, där stekta sparfvar flöge det i munnen och hvars och ens önskningar uppfylldes, då skulle man af ren ledsnad se sig om efter andra medel för sin självviska viljas sysselsättande, och man skulle finna det i att misshandla, plåga och fördärfva hvarandra.

För ett sådant släkte som vårt passar ingen annan skådeplats än den vi fått, och huru stort vårt elände är, lida vi dock icke det ringaste mer än hvad våra gärningar värda äro. Då man bedömer en mänsklig individ, bör man, säger Schopenhauer, alltid utgå från den synpunkt, att det innersta hos honom är något syndigt och förvändt, som med rätta är hemfallet åt döden. Denna människans grundbeskaffenhet visar sig äfven däruti, att ingen uthärdar att länge ses in i ögonen. Utgår man nu från denna synpunkt, och glömmer betraktaren icke, att det som gäller den andre också gäller honom själf, så lär man sig att bedöma med varsamhet och oväld, och man lär sig att med glädje och som ett oväntadt godt emottaga hvarje yttring af ädla och älskliga egenskaper, som hos denna individ i trots af själfviskheten kunna förefinnas. Förlåtelse, säger Shakspeare, är ordet för alla. Belackare och bakdantare borde alltid minnas, att när de böka i andras svagheter, framlägga de sina egna.

Huru är nu frälsning ur denna eländiga värld möjlig? Hvar finnes hjälp och tröst? Själfmordet är en djup förvillelse, som bryter emot tingens högre ordning, ett affall från den fana, under hvilken frälsningen måste sökas. Vi måste lefva och ändå frälsas. Naturens skönhet och konstens och poesiens ädla skapelser, som uppenbara oss idéernas rena och sorgfria värld, gifva oss tröst och njutning, men blott för stunden. Innan vi kunna beträda frälsningens väg, måste slagbommen, som stänger honom för oss, nedfällas, och denna slagbom, denna första stora

lögn, som ställer sig i vägen för vår räddning, är den, att vi inbilla oss, att vi äro till för att vara lyckliga. Lycka är omöjlig, så länge vi betrakta jordiska ting som önskliga och betrakta vårt individuella lif som själfändamål. Frid för själen finnes endast i självförnekelsen. Denna sanning hafva de djupe religiöse andarne hos alla folk och i alla tider dels anat, dels insett, och Nya testamentet predikar den läran på hvarje sida. Alla önska vi förlossas ur lidandets och dödens bojor; men med bibehållandet af vårt naturliga själf är det omöjligt. Emellertid finns det dock i själfva vårt naturliga jag något, som kan ge oss det första fotfästet vid vårt försök att slå in på den väg, hvars mål är själsfriden. Detta något är medlidandets känsla, som hos några karakterer yttrar sig stark, hos de fleste karakterer svag, och hos de lägsta karaktererna slumrar som i ett hårdt fröskal. Denna känsla har sin grund i en dunkel förnimmelse, att vi alla äro uppenbarelser af ett och samma väsen, nämligen den skapande världsviljan, och att vi således i grunden äro *ett* väsen och böra känna oss som ett sådant. Medlidande med våra likar, medlidande med djuren, med allt som ängslas och plågas, är den första betydelsefulla symptomen till ett uppvaknande ur fenomenvärldens elände, ur själfviskhetens sjuka, af gäckande drömbilder oroade sömn till det sanna och eviga lifvet. Ur denna känsla, som är all sedlighets rot, uppväxer rättfärdighetens dygd, som är det andra steget på den rätta vägen, och människokärlekens dygd, som är det tredje steget. Redan rättfärdig-

hetens dygd afkräfver individen så många offer, att hon därigenom är mäktig att betaga honom föreställningen om lifvets sötma och leda honom till undergifven försakelse. Ty rättfärdighet består däri, att den rättrådige icke vältrar de bördor och lidanden, som lifvet pålagt honom, från sina egna skuldror på andras, såsom den orättfärdige med våld eller list gör det. Den rättfärdige vill oförminskad bära sin beskärda andel af världens elände. Än längre går människokärlekens dygd, som böjer sin himmelskt sköna panna, för att på den redan tyngda skuldran bära andras bördor. Den som lifvas af denna dygd har igenkänt sitt väsen i alla andras och gjort mänsklighetens lott till sin. Den som verkligen öfvar denna dygd måste gå armod och alla försakelser till mötes, och i dessa frivilliga försakelser, icke i kroppsspäkningar, ligger den sanna, själsrenande och själsbefriande askesen. Rättfärdigheten är den sanne asketens tagelskjorta, och människokärleken är hans fasta. Hunnen dit har människan frid med sig själf, frid äfven då smärtan drabbar henne, ty resignationen utrycker ur smärtan hennes gadd. Allt lifvets elände tyckes likasom vara till för att föra oss dit, och ju hårdare vår själfviskhet är, dess hårdare olycksslag kräfves, för att visa oss målet, öppna våra ögon och omskapa vårt hjärta.

Schopenhauer påminner, för att visa detta, om fransmannen Rancé, trappist-ordens reformator. Han hade som yngling lefvat ett själfviskt och ytterligt lättsinnigt lif och slutligen förälskat sig djupt i en gift adlig dam. En kväll, då han i mörkret smög in i

hennes kammare, fann han den tom, men stötte med foten emot något. Det var hennes hufvud. Hon hade, honom ovetande, plötsligt dött, och man hade skilt hennes hufvud från kroppen, för att den skulle få rum i blykistan, som stod därbredvid. Rancé vardt nu trappist och omskapare af denna orden, hvars medlemmar, lefvande i det strängaste nyttiga arbete från morgon till kväll, visa med sina exempel, att de största försakelserna innebära den tryggaste själsfriden. De äro människor, hvilkas hela lif är bön, fasta, vakor och arbete, och som, när världens barn och syndare af nyfikenhet besöka deras kloster, knäfalla för dem och bedja om deras välsignelse. Ingen trappist har längtat tillbaka till världens lif. Hvarje människa, säger Schopenhauer, har uti sig mycket af Adam, den själfviska viljans uppbärare, och något af Jesus Kristus, hvars lif, lära och död framställa människosläktets öfvernaturliga sida, försakelsen, förlossningen och friheten. Världseländet klappar på hvarje människas hjärtedörr, och ropar: likna Kristus, och du är fri. Däri ligger eländets sedliga betydelse. Men de äro få, som förstå den ropandes röst; få äro till och med de, som drabbas af till den grad förfärliga lidanden, att de lära sig förstå. I det hänseendet kan man säga, att den sämsta möjliga värld ändå är för god för mänskligheten. —

Af enskilda yttranden hos Schopenhauer framgår, att han antager, att den som dör med lust att fortsätta ett själfviskt lif möjligen får sin önskan uppfylld och ingår i en ny tillvaro, tom på allt utom

bedrägliga fröjder och verkliga kval; medan den som dött bort från sin själfviska vilja, innan han dör bort från sin kropp, inträder i ett smärtfritt tillstånd, om hvilket man ingenting vidare kan uttala, än att det är utan intelligens, emedan intelligensen endast är en hjärnfunktion till bruk i den fenomenella världen, men ett tillstånd, som för ingen del är tillintetgörelse och helt visst kan kännetecknas som en högre tingens ordning. —

Jag har härmed i korthet redogjort för grunddragen af den Schopenhauerska pessimismen. Kritiken af densamma måste jag spara till min framställning af Edvard von Hartmanns närbesläktade, men själfständiga pessimistiska filosofi. Här vill jag blott anmärka, att den hopplöshet de båda uttala hvilar enligt min mening på falska teoretiska förutsättningar; men att båda dessa system i vissa ganska viktiga enskildheter gjort filosofien stora tjänster, och själfva den mörka skildring de gifva oss af världen har, oafsedt sina öfverdrifter, en i tidehvarfvet ganska ingripande betydelse, som kan vara hälsosam som motvikt mot en ytlig, endast på våra materiella framsteg grundad och fördenskull vilseledande och farlig optimism.

9.

Vi komma att i dag sysselsätta oss med Schopenhauers andlige arftagare, Edvard von Hartmann, den yngste och på samma gång mest kände och läste af alla Tysklands filosofer i våra dagar, en ännu ung man, som, då han vid tjugofem års ålder offentliggjorde sitt stora arbete *Det omedvetnas filosofi*, därmed väckte den stora allmänhetens intresse för filosofien till nytt lif och åstadkom en väldig rörelse äfven bland fackfilosofer och teologer, en rörelse, som under årens lopp fortplantat sig till den bildade världens yttersta gränser och yttrar sig lika mycket i hänförda loford och häftiga fördömelser, som i en lugn vetenskaplig granskning af hans tankebyggnad. Sedan dess har det ifrågavarande arbetet utkommit i sju ansenliga upplagor på originalspråket och dessutom öfverflyttats till flere andra tungomål. I år har äfven en svensk öfversättning, ombesörjd af dr Stuxberg, börjat utkomma, och redan dessförinnan hade vår universitetslitteratur att uppvisa två kritiska redogörelser för Hartmanns system, den ena författad af dr Leander, den andra af dr Wägner.

Orsaken till denna hastiga framgång ligger delvis i det oförnekliga mästerskap, hvarmed systemet är uppbyggdt och dess svaga punkter undandolda för den ytliga blicken, kan hända än mer i den metod som Hartmann följt, i det han så vidt som möjligt utgår från naturvetenskapliga data, från påtagliga erfarenheter, och söker ur dem utdraga filosofiska resultat. Åtskilligt af hvad han på detta sätt lagt i dagen eller samlat för kommande närmare undersökningar skall ha ett bestående värde, äfven sedan hans system fallit.

Men allra mest lär väl den stora allmänhet, som intresserar sig för hans författarskap, hafva känt sig lockad af den pikanta bismak, som vidlåder hans filosofiska hufvudarbete på grund af den pessimistiska analys det underkastar alla människolifvets förhållanden.

I början var det många, som trodde, att en så tröstlös världsåskådning som Hartmanns omöjligen kunde uppväxa ur en annan jordmån än en fördärfvad själs, som efter hejdlösa utsväfningar känner leda vid lifvet, och de Hartmanns motståndare, som icke kände honom personligt, syntes vilja tro, att författaren till »Det omedvetnas filosofi» var en visserligen högt begåfvad, men enerverad och föraktlig vällusting. Detta är emellertid för ingen del förhållandet. Vill man i hans egen lefnad söka en källa till hans pessimism, så torde tvärtom denna källa vara att finna i en barndom, som saknade banaålderns lekar, och i en ungdom, som var så hängifven åt ansträngdt tankearbete och ideala sysselsättningar, att han med afsmak vände sig bort från ungdomens vanliga förströelser.

Edvard von Hartmann föddes i Berlin år 1842 i ett lyckligt hem, där han som enda barnet åtnjöt en särdeles vårdad uppfostran, men där han också var nästan uteslutande hänvisad till äldre personers umgänge, så att lekar med jämnårige förblefvo honom ett så godt som okändt nöje. Hela hans gossetid uppgick i skolstudier och i sysslandet med ritning, målning och musik, i hvilka konstgrenar han erhöll grundlig undervisning. Vid 16 års ålder hade han med utmärkelse afslutat skola och gymnasium och var färdig för universitetet; men, såsom han själf berättar, det tyska studentlifvet med dess råa sidor, dess skräfvel, dueller och ölkrogsförströelser, var honom motbjudande, och han valde hellre officersyrket, som med sina tidtals återkommande starka kraftansträngningar dock syntes honom erbjuda en önskvärd ledighet till studier. Af sina kamrater i artilleriskolan och vid regementet betraktades Hartmann som en framtidsman, hvars öfverlägsna kunskaper och duglighet öppnade honom lysande utsikter på den militära banan, men han betraktades också nästan som en enstöring, ty den tid han hade ledig från sin militära tjänstgöring delade han mellan målareatelieren och musikkonservatoriet och sökte hellre ädla och bildade kvinnors umgänge än kamratlifvets nöjen.

Vid 22 års ålder fick han en kontusion i knäet, som omöjliggjorde häftiga kroppsrörelser och därför nödgade honom taga afsked ur krigstjänsten.

Hans tanke var nu att välja antingen målarekonsten eller den musikaliska kompositionen till lefnadsyrke; men hans självkritik afrådde honom därifrån: han trodde sig icke äga nog skapande kraft för att varda något stort som konstnär, och då således alla de vägar, som förut lockat honom, syntes stängda, fann han den, på hvilken hans rätta kallelse låg, nämligen vetenskapen, det fria filosofiska tänkandet. Redan som gosse hade han utarbetat små naturfilosofiska betraktelser för att komma till klarhet med sig själf i lifvets viktigaste frågor. Denna håg vaknade nu på nytt. Han hängaf sig med lif och själ åt naturvetenskapliga och filosofiska studier. Vid 23 års ålder började han arbeta på sin »Det omedvetnas filosofi», icke för att utgifva den som bok, utan blott för att tillfredsställa sina egna själskraf. Tre år därefter var hans tankebyggnad färdig, och han ansåg då, att boken borde utgifvas. Dessförinnan hade han redan fäst fackfilosofernas uppmärksamhet på sig genom en mindre skrift, som han utgaf som specimen för filosofie doktorsgraden, nämligen en granskning af den Hegelska metoden. Edvard von Hartmann, som nu är 35 år gammal, har antagligen ännu icke sagt sitt sista ord som filosof. Hvad särskildt pessimismen i hans filosofi vidkommer, så är denna visserligen drifven till de ytterst möjliga gränser, men står också tydligen på väg att slå öfver till en optimistisk världsåskådning, och det är väl möjligt, att Hartmann en gång med egen hand kommer att genomföra denna förvandling af sitt system.

Enär denna föreläsning är den näst sista jag håller under innevarande år, medgifver mig tiden icke att lämna en utförligare redogörelse för Hartmanns system. Jag kan blott antyda några hufvudpunkter, som äro nödvändiga att hafva i minnet för att förstå hans pessimism.

Hartmann, likasom Schopenhauer, anser omöjligt att förklara det elände, som världen företer, annorlunda än att världsskapelsen har sitt första ursprung i en oförnuftig akt, en akt, hvari förnuftet icke medverkat, alltså i en blind viljeakt. Och likasom Schopenhauer antager han, att medvetande och självmedvetande endast äro sekundära uppenbarelser hos de skapade varelserna, medan den skapande kraften verkar omedvetet. Men trots dessa likheter är dock Hartmanns Gud en helt annan än Schopenhauers. Hartmann inser, att en vilja, som icke vill något bestämdt, som icke har något innehåll, föremål eller ändamål, är ett tomt och overkligt något, som ensamt för sig icke kan skapa en värld, allra minst en sådan värld som denna, i hvilken man, trots allt hennes elände, finner ändamål, planmässighet öfver allt och öfver allt en häpnadsväckande vishet i valet af medel till ändamålens vinnande. Hartmann anser fördenskull nödvändigt att antaga, att det skapande väsendet, världens urgrund, är ej endast en blind, oroligt sträfvande allvilja utan ock ett omedvetet eller rättare öfvermedvetet förnuft, åt hvilket han ger namnet omedveten eller öfvermedveten föreställning, i hvilket förnuft förefinnes såsom idéer allt det, hvaråt den blinda allviljan i sin omotståndliga

skaparedrift ger verklig och individuell tillvaro. Världens princip eller urgrund är således enligt Hartmann ett väsen, som i sig förenar vilja och omedvetet förnuft, och han kallar detta väsen för *det omedvetna* eller *det öfvermedvetna.* Världen har kommit till genom detta urväsens vilja, och däraf kommer världseländet, ty viljan är ingenting annat än en blind drift; att världen, sedan hon sålunda kommit till, företer planmässighet och utveckling emot ett mål, det har sin orsak i detta urväsens förnuft. Han liknar detta omedvetna eller öfvermedvetna förnuft vid ljuset, som upplyser allt utom den punkt, från hvilken det utstrålar; vid ett klarseende öga, som skådar allt, men icke sig själf. Hartmann finner det otvifvelaktigt, att det högsta väsendet ej kan vara självmedvetande; ty allt självmedvetande förutsätter, att någon tänker sig vara ett jag, vara ett själf, som skiljer sig från andra jag och andra ting; det förutsätter, att någon kan tänka: jag är en varelse bland andra varelser, ett ting bland andra ting; men det högsta väsendet kan icke tänka en sådan tanke, emedan det är *allt,* emedan ingenting finnes, som icke är likasom en uppkommande och åter försvinnande bölja i det omedvetnas omätliga ocean.

Nu kan det synas, att talet om en omedveten föreställning, ett omedvetet, men klarseende förnuft är en motsägelse i sig själf. Emellertid finner man, att redan Leibniz skiljer mellan ett medvetet och ett omedvetet tänkande, i det han t. ex. yttrar: »själen är icke alltid medveten af sina tankar, men däraf får man ej draga den slutsats, att hon upphör att tänka»; och från Leibniz' dagar intill våra spelar begreppet om ett omedvetet tänkande en allt större roll i de flesta filosofiska system. Hartmann söker emellertid på erfarenhetens väg bevisa den omedvetna föreställningens tillvaro, och han genomvandrar för detta ändamål naturens hela rike, pekande på de företeelser, som vittna om det omedvetna förnuftets verksamhet på bottnen af våra medvetna föreställningar. Jag har icke tillfälle nu att följa honom på dessa vidsträckta ströftåg, men vill dock framhålla ett och annat.

Det ligger i sakens natur, att han på den djuriska instinktens område skall finna mycket, som talar för hans åsikt.

Instinkt är, säger Hartmann, ett ändamålsenligt förfarande utan medvetande om ändamålet. Materialisterna inbilla sig, att instinkten endast är en följd af djurets kroppsliga organisation, men detta vederlägges af erfarenheten. Alla spindlar hafva en likadan spinnapparat, men spinna likväl ganska olika nät. Fåglarne, som hafva nästan likadana verktyg att bygga sina nästen med, nämligen näbb och klor, bygga ändock bon af mycket olika slag. Några förträffligt flygande fågelarter lämna aldrig sin födelseort, medan andra, som äro medelmåttige flygare, t. ex. vaktlarne, göra de längsta flyttningar.

Kaninen och haren hafva samma verktyg för gräfning, men medan kaninen gräfver sig ned i jorden, gör haren det icke, emedan han litar på sin större snabbhet. Instinkten är således i hög mån oberoende af djurets kroppsbyggnad. Ej heller är

det känslor af lust och olust, som drifva djuren att förrätta sina instinktiva handlingar; instinkten har ett vida högre ursprung och nödgar ofta djuret att i trots af plågor och död uträtta, hvad den omedvetna föreställningen fordrar. En fågelhona t. ex., från hvilken man oupphörligt tog ägget ur nästet, lade ständigt nya, fast än allt mindre ägg, tills man, när det 29:de var fråntaget henne, fann henne ligga död i nästet. Lika litet är instinkten något slags i hjärnan verksam mekanism, som maskinmässigt utför de instinktiva handlingarna, ty då skulle dessa alltid fortgå på samma sätt; men samma fågelart, som i södra Afrika omgärdar sitt näste med törne, för att skydda det mot ormar och apor, underlåter detta försiktighetsmått, där sådane fiender icke äro att frukta. Otaliga exempel visa, att instinkten rättar sig efter för handen varande förhållanden, och att de instinktiva handlingarna fördenskull förete den rikaste omväxling och på villsamt sätt likna handlingar af medveten beräkning. Att djuret med full medvetenhet förrättar många handlingar är otvifvelaktigt, och äfven i sin rent instinktiva verksamhet är djuret medvetet om medeln, som det väljer, blott icke om ändamålet, som skall uppnås, förrän det genom erfarenhet kommit under fund därmed. Äfven om djuret gäller det, att det lärer genom erfarenheten, och att förståndet utbildar sig efter hand; men det egna med instinkthandlingarna är, att det i ensamheten uppvuxna djuret förrättar dem lika punktligt som det djur, hvilket undervisats af sina föräldrar, och att de fullgöras

med en säkerhet och en visdom, som de medvetna och öfverlagda handlingarna vanligen sakna. Man tänke blott på larven af en Saturnia, som spinner sig in i sitt pupphölje och bygger sig ett hvalf med ett slags dörr, som inifrån är lätt att öppna, på det att fjäriln lätt må komma ut, men gör motstånd mot påtryckning utifrån. Dörren är nämligen gjord af borst, som inifrån låta böja sig ifrån hvarandra, men sätta ett gemensamt spänstigt motstånd mot yttre tryck. Här, såsom i oräkneliga andra fall, kan det aldrig vara fråga om medveten plan och beräkning, grundad på erfarenhet, utan om en omedveten kunskap, som är omedelbart viss. De flesta djuren känna sina naturliga fiender, innan de kommit i erfarenhet om deras fientliga afsikter. En kull af unga dufvor blir, äfven utan äldre ledare, skygg, när en roffågel nalkas. Intet djur, hvars instinkt ej blifvit dödad af naturvidrig vana, förtär giftiga växter. De känna ej blott de passande näringsämnena, utan uppsöka äfven passande läkemedel. I någon mån gäller detta äfven om små barn, som äta krita, då de lida af magsyra, och kolstycken, då de ha en annan magkrämpa. Åkersorkarne sönderbita de insamlade kornen och uttaga fröna, för att de icke skola gro under vintern. Andra yttringar af instinkten äro icke mindre förvånande. Man har exempel på hundar, som förts i en mörk säck många mil öfver vatten och land, men så snart de komma frie, skynda tillbaka mot hemmet utan tveksamhet om vägen. Allt detta vittnar om tillvaron af ett slags oreflekterad klärvoyans i djurens instinkter,

till hvars beskaffenhet man möjligen kan döma af den klärvoyans, som kan förekomma äfven hos människan i olika tillstånd. Hartmann anför, att när man lyckats undertrycka en intermittent feber, händer det icke sällan, att den sjuke riktigt förutsäger tiden, då ett krampanfall skall inträda och upphöra, och i somnambult tillstånd yttrar sig läkeinstinkten ofta i aningar om de passande läkemedeln. Många människor hafva också en förkänning om sin stundande död. Hos djuren är denna förkänning mycket vanlig, ehuru de icke veta af eller förstå, att de skola dö. Då de känna slutet nalkas, smyga många djur undan till aflägsna, undangömda platser; detta är orsaken, hvarför man tillochmed i städer så sällan finner skelett af kattor.

Men instinkten yttrar sig icke endast individuellt, hos hvarje djur för sig, utan ock som en samfundsinstinkt såsom hos bien och myrorna, där de mest komplicerade företag gemensamt utföras och hvar och en utan meningsskiljaktighet och tvedräkt intager sin plats och utför sin sak. Det kan endast förklaras så, att t. ex. hvarje bi har en omedveten klärvoyant föreställning om planen för det hela, men att endast det, som åligger det enskilda biet att göra, faller inom dess medvetande som medel för planens verkställande. Hos människorna röjer sig samma samfundsinstinkt i språkens uppkomst samt i de stora politiska och sociala rörelserna i världshistorien. Instinkten, det omedvetna själslifvet, är hvarje väsens innersta kärna, det är den slutsats, till hvilken Hartmann på detta fält kommer.

Han öfvergår därifrån till ett annat område: de så kallade reflexrörelserna och det omedvetna i dem. Hvem kan tro, att det är medveten öfverläggning med det tvifvel och dröjsmål, hvilka en sådan medför, som gör, att ögat, när det hotas af en fara, plötsligt tillsluter sig, att hufvudet böjes undan, då en sten faller ner, att fäktaren blixtsnabbt parerar värjstötarne, att kroppen under gåendet städse finner sin jämviktspunkt o. s. v.? Dessa rörelser äro icke att förblanda med de verkliga instinkthandlingarna, ty de äro åtminstone delvis beroende af vana och öfning, men vanan och öfningen verka just så, att dessa rörelser kunna utföras, utan att medvetandet framkallar och följer dem; ju större vana och färdighet, dess mindre öfverläggning, och ju mindre öfverläggning, dess säkrare fullgöras de. Vidare fäster Hartmann uppmärksamheten på den omedvetna botande kraft, som förefinnes hos organismerna och verkar hos dem, när deras organer blifvit skadade. Denna omedvetna läkande verksamhet är starkast hos de lägre djuren, men aftager i samma mån som medvetandet tilltager och är svagast hos människan, hvars medvetande är störst. Denna läkande kraft, som t. ex. gifver kräftan nya extremiteter i stället för dem, som hon förlorat, är otvifvelaktigt i grunden densamma kraft, som skapar själfva djurkropparne och densamma kraft, hvilken verkar som instinkt för att föda, skydda och fortplanta dem. Den som tror det vara för djärft att påstå, att samma instinkt, som bygger djurens bon och nästen, också uppbygger och formar deras krop-

par, hans tvifvel skall skingras, då han ser huru det ena slaget af byggnadsverksamhet öfvergår i det andra. Fågeln bygger sitt bo af utifrån hämtade materialier och lämnar boet, när han vill. Malarnes larver göra sig hylsor af hår eller ull, som de föra med sig öfver allt. Silkesmasken bildar sig sitt hus af sin egen organism. Vinbergssnäckan tillsluter om vintern sin boning med ett lock, som hon förfärdigar af sin egen kropps utsvettade safter, men som likväl icke sammanhänger med hennes kropp. Men hos många andra snäckor är locket genom muskelband ständigt förenadt med djuret. På det sättet ser man, huru byggnadsinstinkten sammanhänger och är ett med den kroppsdanande instinkten. Likasom instinkten lär ekorren att samla större förråd, då en längre vinter förestår, så få också hundar, hästar och villebråd under sådana år en tätare vinterpels. Det är instinkten, den speciella omedvetna karakteren, som formar och efter sin egen idé gestaltar djurets kropp; men det är icke kroppen, som förorsakar och bestämmer instinkten.

Hartmann öfvergår därefter till att betrakta instinkten i människoanden, i könskärleken, i känslan, i karakter och sedlighet, i det estetiska omdömet och den konstnärliga verksamheten, det omedvetna i språkets uppkomst, i tänkandet, i uppkomsten af sinnliga varseblifningar, i mystiken och historien. Kvinnans bestämmelse röjer sig redan hos den lilla flickan, som täck, näpen, sirlig och manerlig putsar sig, behänger sig med grannlåt, vårdar så ömt sin lilla docka eller lekande deltager i hemmets bestyr.

Mannens natur röjer sig redan hos den lille gossen, som, med sönderrifna byxor efter sista klättringen eller slagsmålet, bygger sig i vrån ett hus, leker röfvare eller soldat, rider på hvarje käpp, ser i hvarje staf sabel eller gevär, funderar dess emellan man vet just icke öfver hvad och finner sitt största nöje i kraftprof, som öfva hans muskler. — Hvad könsinstinkten vidkommer har Hartmann däröfver skrifvit ett kapitel, som söker förklara instinktens olika beskaffenhet hos man och kvinna och i bjärta färger målar, huru demoniskt kärleken verkar, huru han ikläder sig alla masker och väcker de skönaste och tommaste illusioner, allt för att människosläktet skall kunna bestå och för att de individer af båda könen må kunna finna hvarandra, som i sin förening bäst trygga en stark och intelligent afkomma, utan att denna naturdrift fäster ringaste afseende därvid, om dessa samma individer i öfrigt kunna lefva lyckligt tillsammans. Fördenskull tror Hartmann, att vänskapen, som är ett alster af medvetenhet och reflexion, är långt oumbärligare för äkta makars lycka än hvad den snart försvinnande instinktiva kärleken kan vara. Äfven två sanna vänner kunna icke lefva utan hvarandra, och de äro i stånd att bringa hvarandra hvilket offer som helst, alldeles som två älskande. Men hvilken skillnad mellan vänskap och kärlek! Den ena är en ljuf skön höstafton af mild och mättad färg, den andra en rysligt förtjusande vårstorm; den ena en klar och ren harmoni, den andra eolsharpans hviskningar och sorl, det evigt ofattliga, onämnbara, outsägliga; den ena ett upp-

lyst tempel, den andra ett i evigt mörker höljdt mysterium. Intet år förflyter, utan att det förekommer i Europa en mängd självmord, dubbelmord och fall af galenskap i följd af olycklig kärlek. De många genom kärleken krossade existenserna bevisa tydligt nog, att man vid kärleken icke har att göra med ett narrspel, ett romantiskt skämt, utan med en demonisk makt, som, då hinder läggas henne i vägen, kräfver blodiga offer. Om alla de, som denna oblidkeliga instinkt vill förena, verkligen kunde få hvarandra, och om samfundsförhållandena vore sådana, att barnen af sådana äktenskap kunde påräkna god vård, så skulle, enligt Hartmanns åsikt, de uppväxande släktena utomordentligt förkofras i kraft och intelligens, ty det omedvetna väsen, som är världens grund och yttrar sig som instinkt hos individerna, eftersträfvar just en allt högre intellektuell utveckling i människorna; men antalet af lyckliga äktenskap skulle antagligen icke varda större än nu, ty de äkta makarnes lycka aktas af denne demon för intet. Det val två älskande göra i det ögonblick de fästa sig vid hvarandra och önska hvarandra beror enligt Hartmann på de omedvetna föreställningar, som deras åsyn ömsesidigt väcka, om de egenskaper, som äro tjänligast å den ena sidan och den andra till uppkomsten af friska och högtbegåfvade ättlingar. — Hvad som gäller om kärleken gäller om de flesta andra känslor och stämningar. De hafva sin grund i omedvetna föreställningar, ofta i omedvetna föreställningar om den egna organismens sunda eller lidande tillstånd.

Det omedvetna visar sig äfven i den mänskliga karakteren. Människan känner icke mer än ytan af sig själf. Blott på hennes yta skiner medvetande, men därunder finnes ett omätligt djup af omedvetenhet. Huru ofta händer det icke, att medvetandet tror sig hafva afvägt styrkan af alla i ett visst fall verksamma önskningar och begär inom oss; men så, när det kommer till handling, finna vi till vår högsta öfverraskning att vår vilja ger ett annat utslag än vi beräknat! Viljans verkstad är belägen i det omedvetna och hvad där tillverkas får man sällan se förrän det kommer i dagen som skedd gärning. De blickar man till äfventyrs medelst speglar och optiska apparater lyckas kasta in i denna verkstad, intränga dock aldrig i själens nedersta djup. Det egendomliga väsen, som utgör vår karakter, vårt verkliga jag, som vi tillräkna förtjänst och skuld och pålägga ansvarighet, ligger fjärmare från vårt medvetande än något annat i oss gör, och vi kunna icke studera vår egen karakter på annat sätt än vi studera andras, nämligen genom att draga slutsatser från våra handlingar. Det bibliska språket: »på deras frukt skolen I känna dem», det ordspråket gäller ock för självkännedomen; men huru bedraga vi oss icke själfve därvidlag, i det vi så ofta tro oss ha utfört handlingar af bättre bevekelsegrunder än som verkligen är fallet, såsom vi understundom genom en tillfällighet till vår blygsel erfara efteråt.

Om det omedvetna i den konstnärliga och poetiska alstringen kan jag yttra mig kort, ty hvad Hartmann här anför är väl kändt af de fleste. Den

vanliga talangen och dilettantismen alstrar sina verk på medvetet sätt medelst förståndigt urval, som ledes af estetiskt omdöme. De fleste konstnärer och väl äfven det ofantligt öfvervägande antalet poeter i våra dagar stå på denna medvetenhetens ståndpunkt. Men med de verkliga skapande snillena är det icke så. Hos dem kommer kritiken och detaljernas utarbetande först efteråt, sedan de förut på ett för dem själfva obegripligt sätt kommit i besittning af något helgjutet, i hvilket alla delar äro så omistliga, ändamålsenliga och harmoniska som hos de sköna organismerna i naturen. Dessa företeelser intygas af alla verkliga snillen hos alla folk och i alla tider. De få sina ingifvelser som en gåfva från ett osynligt väsen i ett tillstånd, hvari de sväfva mellan det omedvetna och det medvetna, nästan glömska af sig själfve. Därför kallar Plato det tillstånd, hvari den sanne skalden och konstnären koncipera, för »ett gudomligt vansinne, hvilket, säger han, är bättre än nykter besinning, och han, skalden eller konstnären, frambringar då något gudomligt, hvari själen, såsom i en klart strålande afbild åter igenkänner det, som hon skådat i hänryckningens stund, då hon vandrade Guds stigar, och hvars åskådande uppfyller henne med fröjd och kärlek». Ett af de renaste snillen och tillika en bottenärligt barnslig natur var Mozart. Man har ett bref af honom, i hvilket han på en väns önskan yttrar sig om sin musikaliska alstring. Han berättar, att tankarne komma strömmande på honom, när han är riktigt för sig själf, på fotvandring eller utflykt i vagn, eller om natten, när han ej kan sofva; men »hvarifrån och huru, det vet jag icke, kan ej heller göra något till eller från. Och tankarne ena sig till ett helt, och musikstycket, hur långt det än är, öfverskådar jag i andanom såsom en skön bild eller en vacker människa. Allt uppfinnande och komponerande försiggår i mitt inre, likasom under en skön och stark dröm». Så yttrar sig Mozart. Man vet om den lika barnsligt rene italienske målaren Fra Giovanni Angelico da Fiesole, att han på djupaste allvar trodde sig inspirerad, och hans oförlikneligt naiva och sköna målningar vittna, att hans tro var sann. Om vårt århundrades störste skald Victor Hugo gäller detsamma. I sina egna ur det omedvetna flödande ingifvelser har han funnit ett ankar för den tro på Gud, mänskligt framåtskridande, plikter mot idealet och personlig odödlighet, som han i en dels tvifvelsjuk, dels vidskeplig tid oaflåtligt och med alltid flödande hänförelse förkunnar för vår samtid.

Men det är icke blott hos människan som det omedvetna uppenbarar sig som en skönhetsalstrande kraft utan äfven i naturen. Hvarje påfågelsfjäder ådagalägger, att denna kraft är ett omedvetet eller öfvermedvetet förnuft, som alstrar planmässigt. Hvarje fan för sig alstrar olika färgaflagringar på olika afstånd från pennan; färggränsernas afstånd från pennan äro olika på hvarje fan, men när de sammanläggas uppstå slutna figurer, de så kallade påfågelsögonen. På våra trädgårdsblomster kan man se, huru äfven i växternas hemlighetsfulla lif och utveckling den skönhetsdrift innebor, hvilken i det

vilda tillståndet blott allt för mycket nedtryckes och kväfves i kampen för tillvaron. Så snart man i någon mån befriar växterna från denna kamp, så frambryter skönhetssträfvandet, och vilda växters oansenligaste blomster förvandlas under våra ögon till praktblommor. Som grundsats kan man uttala, att hvarje väsen är så skönt som det med hänsyn till dess lefnadssätt kan vara. Förbättras lefnadssättet, tillväxer äfven skönheten. Hos ett folk, där de bildade klasserna likgiltigt åse, att den stora mängden af nationen lefver i nöd, smuts, förtryck och okunnighet, där straffas denna likgiltighet i tidernas lopp med en försämrad rastyp för hela nationen, ty de förnäma klasserna rekryteras ständigt ur de lägres leder och få äfven något af deras råhet och underlägsenhet i typen, gestalten och hållningen.

Hvad språkens uppkomst vidkommer öfverensstämma väl alla språkforskare i våra dagar däruti, att språken äro skapelser af en omedveten, till språkbildning nödvändigt drifvande instinkt, ty språken med sina öfver allt gemensamma formers underbart djupsinniga organism kan icke hafva framgått ur det tarfliga medvetna tänkande, hvartill människorna, innan de fingo ett talspråk, voro i stånd, ty först genom språket blir ett medvetet tänkande frigjordt och verksamt. Språket skulle aldrig kunnat uppfinnas, om icke dess typ förefunnits i människans omedvetna förnuftvärld. Språkets spekulativa djup och härlighet, dess underbara organiska enhet öfverträffa allt hvad människan med medveten öfverläggning kan skapa. Språket är ett alster af den omedvetna själsverksamheten, som uppenbarar sig här i naturinstinkterna, där i de intellektuella instinkterna, här i de enskilda, där i de samfälda instinkterna hos massan, och öfver allt motsvarar denna omedvetna själsverksamhet med ofelbar klarseende säkerhet massan af de behof, som göra sig gällande i det mänskliga lifvet.

Ur den långa undersökning, som Hartmann gör af det omedvetna i människans tänkande vill jag endast anföra några få rader, som han lånat från psykiatern Jessen: »Om vi med själens hela kraft tänka öfver en sak, så kunna vi försjunka i ett tillstånd af medvetslöshet, i hvilket vi icke blott förgäta yttervärlden, utan äfven veta alldeles ingenting om oss själfva eller de tankar, som röra sig inom oss. Efter längre eller kortare tid uppvakna vi då plötsligt, liksom ur en dröm, och i samma ögonblick träder vanligtvis frukten af vårt tänkande klart och tydligt fram i medvetandet, utan att vi veta, huru vi kommit till detta resultat.» — Jag vill endast tillägga, hvad vi alla veta, att formerna för vårt tänkande brukas af oss omedvetet och att begreppsbildningen i barnets hjärna är ett alldeles omedvetet förlopp. Vi tänka enligt logikens regler och tala enligt språklärans, innan vi ha en medveten föreställning om logik och grammatik.

Med afseende på våra syn-, hörsel- och känselförnimmelser påminner Hartmann därom, att hvad vi se, höra och känna icke är själfva tingen, utan deras intryck i vår hjärna eller i vår själ, och att det är en rent instinktiv handling, som gör, att djuret

och barnet förlägga dessa förnimmelser utom sig och tro dem vara tingen själfva, ehuru de endast äro våra vägledare bland de verkliga tingen, som vi hvarken kunna se, höra eller känna. Den säkerhet, hvarmed djuren redan kort efter födelsen röra sig, den lämplighet, hvarmed de bete sig i sitt förhållande till yttervärlden, skulle vara omöjliga utan denna instinktmässiga förblandning af inre varseblifningar med deras yttre motsvarande ting.

I sitt kapitel om det omedvetna i historien framhåller Hartmann, huruledes en världsplan, som står högt öfver de enskilda människornas medvetna tänkande och hvars grunddrag först för den nyare forskningen blifvit skönjbara, genomgår mänsklighetens historia. Denna världsplan utgår på ett kulturhistoriskt framåtskridande, utgår på att höja människornas vetande och förädla den mänskliga sammanlefnadens former. Medlen, som härför användas, äro af två slag, nämligen inplantningen af en instinktmässig drift hos folkmassorna och å andra sidan frambringandet af vägvisande och banbrytande snillen. Denna dunkla drift, som uppenbarar sig tid efter annan hos massorna i folkvandringar, folkutflyttningar, korståg, religiösa, politiska och sociala folkrevolutioner, leder dem med verkligt demoniskt våld till ett för dem omedvetet mål. Till andra mål kommer det omedvetna på mer fredlig väg, då det i rätt tid framkallar det rätta snillet, hvilket är i stånd att lösa just den uppgift, hvars lösning är för detta snilles samtid högligen af nöden. Hartmann söker nu i stora drag skildra mänsklighetens framsteg på

kyrkans och statens och vetenskapens fält och söker äfven lyfta något på framtidens förlåt i detta hänseende och påpekar därvid särskildt, huru det nu bredvid staten och kyrkan börjar uppväxa en för de fleste ännu omärklig inrättning, som han kallar samhället, och som är bestämd att åtaga sig arbetets organisation i vidsträckt mening, ungdomens uppfostran till andlig och kroppslig arbetsduglighet och omsorgen om dem, som blifvit arbetsodugliga.

Sålunda har Hartmann på alla områden uppvisat tillvaron af ett omedvetet eller öfvermedvetet förnuft som grunden för alla företeelser, som det djup, ur hvilket alla ändliga varelser uppstiga för att åter nedsjunka. Som vi se är Hartmanns gud icke endast en blind viljedrift, såsom Schopenhauers. Han är ett väsen, som med den blinda viljedriften förenar en klarseende beundransvärd visdom. Likaledes se vi, att Hartmann är optimist i den mening, att han är öfvertygad om ett mänskligt framåtskridande och om hvars och ens plikt att nitiskt verka för ett sådant. Hvarifrån kommer då hans pessimism? Hartmann, likasom de fleste andra tyska filosofer, indrager Gud i tidsprocessen och gör honom till ett tidsväsen; från Schopenhauer har han öfvertagit det olyckliga arfvet af föreställningen om en viljekraft, som skulle verka åtminstone till en början, i själfva världsskapelseakten oberoende af förnuftet; hvaraf då vidare följer, att han måste förneka detta högsta väsen sedlighetens attribut, förneka det godhet och rättfärdighet, i hvilka han ser

idéer, som äga giltighet i människans värld, men hvarken i det högsta väsendet eller naturen.

På detta sätt har han fått det metafysiska underlaget för sin pessimism. Därefter gäller det för honom att ur erfarenheten, ur världens verkliga tillstånd bevisa, att det är en värld af öfvervägande lidande och elände.

Jag skall i nästa föreläsning redogöra för dessa hans erfarenhetsbevis och med erkännande af hvad den Hartmannska pessimismen innehåller sant och riktigt äfven söka påpeka det oriktiga både i bevisningssättet och åskådningssättet.

10.

I andra delen af sitt filosofiska hufvudarbete ägnar Hartmann ett särskildt kapitel åt erfarenhetsbevisen för sin pessimistiska världsåskådning. Kapitlet har till öfverskrift: »Om viljans oförnuftighet och tillvarons elände.» Hartmann börjar med att göra en liten eftergift åt optimismen. Schopenhauer hade nämligen, som vi veta, antagit, att all lust och glädje endast är något negativt, icke består i annat än i upphäfvandet af en olust, stillandet af en smärta eller tillfredsställandet af en önskan. Hartmann invänder däremot, att man, såsom erfarenheten visar, kan erfara ett välbehag, en njutning, utan att dess förinnan ha känt någon längtan efter den eller någon saknad eller plåga, därför att man måst umbära den. Sådant inträffar t. ex., när man oväntadt förnimmer någon vällukt eller får höra en vacker musik eller en tilltalande dikt eller får se ett vackert landskap eller ett skönt konstverk. Vid sådana tillfällen finnes ingen orolig längtan efter föremålet, förr än i samma ögonblick som njutningen inställer sig och tillfredsställer henne. Hartmann erkänner

fördenskull, att det lika väl gifves en positiv lust som en positiv olust; men han tillägger, att de positiva njutningarna äro få och fylla endast några flyktiga minuter i människolifvet. Olusten och smärtan äro ofantligt öfvervägande och måste enligt Hartmann nödvändigt vara det, emedan själfva medvetandet hos människan och djuren tändes och näres genom känslor af olust och smärta. Funnes inga sådana, skulle intet medvetande vara till. På samma sätt som bäcken går sin jämna gång utan hvirflar, där icke stenar eller andra hinder möta honom, på samma sätt skulle ett lif af idel tillfredsställelse, ett lif, där intet motstånd mötte den blinda viljekraften, förlöpa lika opåaktadt af oss själfva och lika oreflekteradt som den normala ohämmade andningsprocessen gör det hos oss. Hartmann öfvergår därefter till att ur erfarenheten styrka sin åsikt, att tillvarons elände öfverväger tillvarons lycka.

Hälsa, ungdom, frihet och bärgning räknas med skäl till det bästa lifvet bjuder oss, och likväl innebära de, säger Hartmann i likhet med Schopenhauer, ingen lycka eller glädje i och för sig; de stå helt enkelt på nollpunkten af det mänskliga känslolifvets skala. De betyda ingenting annat än frånvaro af sjukdom, ålderdom, träldom och nöd. I fråga om hälsan är detta självklart. Endast den nervsjuke känner omedelbart, att han har nerver; endast den ögonsjuke förnimmer omedelbart, att han har ögon. Den fullkomligt friska människan märker endast genom synen och den yttre känseln, att hon har en kropp. Med friheten är det på samma sätt. När någon

fritt bestämmer sina handlingar, tycker han, att det skall så vara och njuter icke vidare däraf; däremot förnimmer han med grämelse hvarje tvång utifrån; det förekommer honom som ett ingrepp i hans naturliga rätt, som han har gemensam med de fria djuren och med hvarje atomkraft. Hvad som gäller om hälsan gäller äfven om ungdomen, hvars bästa egenskap just den orubbade hälsan är. Och hvad en bärgad lefnadsställning vidkommer, som fritager oss från strid med nöden, tryggar oss mot hunger och törst, köld och väta, så är hon visserligen ett negativt godt af stort värde, men ingen njutning i sig själf. Tvärtom. En tryggad tillvaro, som icke efterletar nya behof och söker tillfredsställa dem, är en plåga, en plåga i form af ledsnad, i form af tråkiga, innehållslösa dagar. Det vanliga sättet att fylla en annars tom och odräglig tid är att arbeta. Men, säger Hartmann, ingen arbetar, som icke drifves därtill af nöd eller ledsnad; arbetet är således, påstår han, en plåga, men en mindre plåga, som man tillgriper för att afvärja vida större, och som blir dräglig genom vanan. Under arbetet tröstar sig människan med utsikten till hvila, och under hvilan med hennes snart synliga följeslagar ledsnaden och tomheten tröstar man sig med arbetet. Denna omväxling af arbete och hvila påminner om den sjuke, som vänder sig i bädden och snart finner det ena läget lika obekvämt som det andra.

Schiller har i en af sina dikter sagt, att hunger och kärlek äro de tvenne drifkrafter, som hålla världsmaskineriet i rörelse. Hungern är en plåga,

som kan stegras till ett fruktansvärdt kval, mot hvilket den njutning är ingenting, hvarmed äfven den bäste kock förstår att krydda hungerns stillande. För dem, som äro i tillfälle att, så snart hungern inställer sig, tillfredsställa honom, för dem bereder måltiden i de flesta fall större lust än hungern bereder olust. Men de fleste af jordens 1,300 millioner människor hafva antingen städse en knappt tillräcklig eller alldeles otillräcklig näring, eller ock lefva de, såsom många vilda folkstammar, än i ett fråsseri, hvaraf de ej hafva någon öfvervägande njutning, och än i en brist på lifsmedel, hvarunder de länge få känna pinande hunger. Lägger man nu till hungerns plågor äfven törstens, för hvilka djuren i ödemarker, stepper och andra nejder, där vattnet under sommaren uttorkar, äro utsatta, och ihågkommer man, att under vissa årstider hela djurarter kunna öfver stora landssträckor nästan utdö af brist på födoämnen, så synes det klart, att de af hungern, törsten och deras följder skapade plågorna vida öfverväga den lust, som tillfredsställandet af dessa behof kan medföra. Den tid ligger icke långt bakom oss, då man i Europa räknade en hungersnöd på hvart sjunde år; öfver största delen af jorden äger samma förhållande ännu rum, och dyra tider, som hårdt drabba de fattiga klasserna, torde aldrig kunna förekommas. Ju mindre grymma och förhärjande krigen gestalta sig, ju mer en ökad renlighet och bättrad hälsovård hindra farsoter att utbryta, dess mer kommer människosläktet att föröka sig och slutligen nå en gräns, utöfver hvilken det blir kemien och landt-

bruket omöjligt att förskaffa det näringsmedel. Hungersnöden blir då den förnämsta ständigt arbetande regulatorn, som hindrar den stigande människofloden att flöda öfver brädden.

Hvad naturens andra stora driffjäder, kärleken, vidkommer har jag redan förut meddelat Hartmanns åsikt i detta ämne. De lidanden kärleken medför äro verkliga; dess fröjder äro illusoriska eller snart försvinnande. Om, såsom hit intills skett, lyxen och anspråken på bekvämlighet växa med den fortgående materiella odlingen, skall svårigheten att grundlägga eget hem och egen familj varda allt större, den ålder, hvari männen kunna gifta sig, rycka allt längre fram, och de sorgliga följder detta medför för samhällets sedliga tillstånd, varda allt förskräckligare. Ser man på den mer andliga sidan af kärleken, ser man på den heliga längtan ett älskande hjärta känner att vara allt för den älskade, så ökas i stället för minskas taflans skuggor. Den ena parten älskar vanligen starkare än den andre, och om den ena kallnar, känner sig den andra trolöst öfvergifven och sviken. Den som kunde väga all den smärta, som finnes i världen genom brutna kärleks-eder eller obesvarad kärlek, skulle finna henne vida öfverväga all kärlekslycka redan af det skäl, att detta slags smärta hör till dem, som tiden har svårast att läka, medan kärlekens lycka snart försvinner, för att i bästa fall öfvergå i den trogna och lugna vänskapens. Grymmast verkar denna smärta hos den findanade och ädla kvinna, som af sann och djup kärlek offrar hela sitt väsen åt den hon älskar.

Hartmann slutar sin långa och i alla enskildheter ingående betraktelse öfver kärleken med ett yttrande af den forngrekiske skalden Anakreon: »det är sorgligt att icke älska; men sorgligt äfven att älska.» Hartmann anser vänskapen pålitligare och mindre smärtsam; men anser ej heller denna känsla särdeles lyckobringande. Hon beror dels på den mänskliga svagheten, som ej kan bära sin börda ensam, utan kastar en del af den på den medlidsamme vännens axlar, beredande denne härmed större plåga än sig själf lättnad; dels beror vänskapen på gemensamhet uti intressen, hvarför man också ser den skenbart starkaste vänskap förrinna i sanden, när denna gemensamhet i intressen upphört. Den starkaste gemensamhet af sådant slag är äktenskapsbandet. Hartmann, som själf är lycklig make och familjefader, tror, att de flesta äktenskapsband dock äro olyckliga, dels därför att de karakterer, som verkligen passa för hvarandra, sällan mötas, och därför att de båda parterna sällan känna hvarandra grundligt, innan bandet är knutet, men allra mest därför, att människorna just i lifvets hvardagliga ting visa sig mest själfviska, icke vilja fördraga hvarandras små svagheter, icke vilja behålla för sig själfva de små förargelser man röner, utan gärna afbörda sitt dåliga lynne i familjekretsen och på sina närmaste, samt pocka hvar och en på sina rättigheter och bekvämligheter. Emellertid är vanans makt så stark, att äfven de makar, som icke känna sig lyckliga med hvarandra, dock oftast känna sig än olyckligare, om bandet dem emellan slites. Lycka, men på samma

gång ökad smärta bereder det viktiga faders- och moderskallet. Sorgen, när ett älskadt barn dör, bekymren för de lefvandes vård och framtid, de tusen faror, som lura på de uppväxandes stig och hota dem med kroppsligt och andligt fördärf — allt detta väger så tungt i vågskålen mot de rena och ädla fröjder föräldrakallet medför, att Hartmann tror, att de senare mer än uppvägas af de förre, om man ser med oväldig blick, hvilket dock nästan omöjliggöres af instinkten och illusionen.

Hartmann skärskådar därefter en annan stark driffjäder för människans handlingar, nämligen känslan för ära, hvarunder han inbegriper mycket olika saker, såsom självfaktning, fåfänga, högmod, äregirighet och härsklystnad. Den sanna själfaktningen är ett stöd, en sköld för den, som äger henne, hon skyddar mot frestelser till dåliga gärningar; men hon är i sig själf ingen källa till lust. Stegras denna känsla till stolthet, till själfbelåtenhet, antingen denna är berättigad eller icke, så är hon visserligen en källa till lust för den, som äger henne, men också en källa till mycken olust, ty den stolte känner sig ofta sårad, tillbakasatt, förnärmad, han frågar sig ständigt, om andra ha tillräckligt höga tankar om honom, och han måste ofta bära blygsamhetens hycklande mask för att ej bereda sig obehag. Ärelystnaden kan vara en nyttig sporre, men är i sig själf ett otillfredsställdt och omättligt begär, en eggande och naggande plåga. Hvart man vänder sig, hör man ämbetsmän och officerare klaga öfver dålig befordran och gunstlingssystem; konstnärer, författare

och lärde klaga öfver afund, kabaler, orättvis kritik. Den framgång en ärelysten röner anser han välförtjänt och tycker blott, att den kommit för sent, och den tjänar blott till att skrufva hans anspråk högre. Den ärelystnes öde liknar i allmänhet operasångerskans; hon stiger i allmänhetens ynnest, vänjer sig vid bifallet, kräfver triumferna som sin rätt och uppröres, när de uteblifva. Så kommer förr eller senare en yngre medtäflarinna med friskare stämma, och hon betraktar sig nu som en fallen storhet. Hennes fall är henne tusen gånger smärtsammare än hennes uppstigande som stjärna var henne en njutning. Hvad som låg däremellan, triumferna, som hon skördade på höjdpunkten af sin bana, var den luft, som hon behöfde andas, och hon kände dem knappt som lycka. För öfrigt hvilar all ärelystnad på en plågsam motsägelse. Den ärelystne eftertraktar de höges ynnest eller folkets gunst, men föraktar i sitt hjärta det ena som det andra, och han anser i mellanstunder, om han ej är ovanligt dum, att hvad han löper efter är en illusion. Men att hvarken aningen eller den tydliga vetskapen därom botar ärelystnadens lidelse, det ser man på de otaliga, som jaga efter ordnar, värdigheter och titlar. Enhvar, säger Hartmann, vet, att ordnar och titlar icke utdelas efter förtjänst, utan i bästa fall efter tjänsteålder eller till dem, som ha inflytelserika släktingar och gynnare, eller i värre fall utdelas till krypare, lismare eller till sådana, som för att tjäna makten tillspillogifvit hedern, och likväl äro människorna lystna efter dylikt. Hartmann finner detta lika obe-

gripligt, som det är alldagligt. — Härsklystnaden liknar äregirigheten däri, att han är sin ägare mer till plåga än glädje, på samma gång som han skapar olust hos de behärskade, hvilkas frihetsrätt han kränker. Den makt man är vand att utöfva, af den njuter man icke mer; men hvarje motstånd mot denna makt kännes smärtsamt, och härskaren tillgriper ofta de värsta medel och gör de svåraste uppoffringar för att öfvervinna det.

Hartmann öfvergår därefter till att betrakta den i världen så vanliga orättrådigheten, som består däruti, att den själfviska människan, för att skaffa sig en njutning eller spara sig en plåga, tillfogar en eller flere andra individer en liknande och större plåga. Hartmann visar nu, hvad som för öfrigt är själfklart, att ju större orättfärdigheten är, dess större är världens elände, dess större människosläktets lidanden. Vore världen ursprungligen så inrättad, att lust och olust vägde jämt, skulle dock den mänskliga orättfärdigheten ofantligt öka tyngden i lidandenas vågskål. Det allra mesta af världseländet har sitt ursprung i människans ondska och — Hartmann tillägger: i hennes oförstånd, i det hon ofta på det bittraste pinar sin omgifning, utan att därmed åsyfta något nöje för egen räkning. Däremot är rättrådigheten ur stånd att öka världens lycka, ty den som gör rätt vet, att han därmed endast gjort sin plikt, och den som får njuta sin klara rätt, har däri intet skäl till glädje, utom i enskilda fall, då han väntat motsatsen, och det plågsamma i en sådan väntan är då större än den oförmodade glädjen. Icke rättrå-

digheten, endast den verksamma människokärleken kan minska världseländet. Men äfven människokärleken medför sitt lidande, ja medför ofta djup smärta, och verkar endast som ett palliativ, ty det är vida sämre, att det finns en tiggare, än det är godt, att det finns en allmosegifvare.

Vi komma nu till förvärfsbegäret och den däraf alstrade förmögenheten, rikedomen, och Hartmanns åsikt om dem. Med förvärfsbegär menar Hartmann det sträfvande, som icke nöjer sig med bostad, föda och kläder för sig och familjen, utan fordrar mer och så mycket som möjligt. Den nutida statistiken visar med förskräckande siffror, huru få de äro, som icke nödgas kämpa lifvet igenom för att för dagen hafva det oumbärliga. Men fråga vi, hvad en därutöfver gående förmögenhet erbjuder oss i förmåner, så är närmaste svaret det, att den genom sitt kapitalvärde eller, än bättre, genom sin årliga kapitalränta skyddar oss mot ängslan för kommande nöd. Det är tydligt, att denna nytta endast är af negativ art, och hon motväges i betydlig mån af den uppstående farhågan för konjunkturer, som kunna minska kapitalvärdet eller räntan. Emellertid betraktas penningen som den trollstaf, hvilken öppnar oss lifvets alla njutningar. Rikedomen skänker inflytande, anseende, makt öfver dem, som vänta sig någon förmån af oss. Hartmann visar emellertid, att nästan alla dessa njutningar bero på illusioner, och att sträfvandet efter dem skapar mer olust än lust. De enda undantagen härifrån äro bordets njutningar och de njutningar, som konst och vetenskap bereda. Dessa

äro de enda positiva nöjen, som rikedomen kan förläna; men hvad bordets nöjen vidkommer, motväges njutningen i de flesta fall af oförmågan att hålla henne inom gilla gränser, och hvad beträffar njutningarna af vetenskapen och konsten, så finns det äfven bland de rike icke så särdeles många, som äro i stånd därtill, och dessa njutningar äro dessutom, åtminstone i de större städerna, tack vare muséerna och biblioteken, tillgängliga för alla, som själfva äro tillgängliga för dem. En tredje förmån, som rikedomen ger, är lifvets bekvämlighet. Hållandet af många tjänare, ekipage, bekväma bostäder i staden och på landet, hushofmästare och förmögenhetsförvaltare, allt detta afser i bästa fall att göra sig lifvet bekvämt. Men bekvämlighet är ingen positiv lust; hon betyder ingenting annat än upphäfvandet af obekvämlighet. Vanan vid sådan bekvämlighet gör snart, att man knappt betraktar henne som ett godt, förr än man förlorat henne. Och ju större maklighet, dess lättare inställer sig plågoriset ledsnaden, som i sin ordning påkallar umgängeslifvets så kallade förströelser, baler, kalaser o. s. v., hvilka i sin ordning med det stök de föranleda, det tvång de pålägga, den falska glädje, hvarmed de maskera sig, varda till nya plågoris. Men, tillägga pessimisterna, lyxen skänker dock äfven en annan njutning, åtminstone åt uppkomlingarne, åt dem, som plötsligt blifvit rike: nöjet att äga och visa att de äga hvad andra sakna. De vilja väcka afundens bittra känsla, de vilja göra de fattige genom denna känsla olyckligare än hvad desse äro genom själfva

fattigdomen och nöden. Utan tvifvel lyckas de äfven däruti. Så länge det finns människor, som anse något för värdefullt och angenämt endast därför att icke äfven andra äga det, så länge skall det äfven finnas människor, som eftersträfva något endast därför att andra äga det. Häraf uppstår en afundsam och hejdlös äflan mellan de förmögne inbördes, och en med samhällsvådor hotande spänning mellan dem och det så kallade fjärde ståndet, som en gång förhjälpte det tredje ståndet till den samhällsställning, som det nu innehar, men själf ser sig beröfvadt de positiva frukterna af segern. Hela vårt samfundslif synes för pessimisterna jagadt af en vanvettig ifver efter en tom illusion: illusionen, att människolycka är detsamma som materiell vinning och materiell njutning, en vansinnig fix idé, som förblandar medel med ändamål, och det måste under sådana förhållanden störta en förfärlig kris till mötes. Å ena sidan reser sig den sociala frågan; å andra sidan den sedliga eller frågan om äktenskapets och familjens bestånd. Det materiella äflandets och lyxens utveckling hotar äfven familjelifvet och sedligheten med undergång. Det allt större knot, hvarmed de fattige bära sin lott, de allt mer stegrade anspråken på grannlåt och bekvämlighet hos alla, som kommit till en någorlunda burgens ställning, skola mer och mer hindra äktenskaps ingående eller allt längre tillbakaskjuta åldersgränsen då det kan ske, och det sedliga elände, som häraf måste uppstå, är rent af oberäkneligt. Redan den älsta kristna kyrkan insåg detta och sökte upprycka osedlighetens rot dels genom anakoretlifvet, dels genom de tidigast möjliga äktenskapsband. Att hon vågade knyta sådana berodde därpå, att hon med budet: bed och arbeta! förenade budet att icke ängslas för morgondagen, och att hon betraktade allt jordiskt endast som medel för andligt väl. Vår tid skall till regeln icke våga det.

Hartmann betraktar därefter de roller som afunden, sorgen öfver det förflutna, ångern, hatet, hämdgirigheten, snarstickenheten och vreden spela. Det behöfver icke sägas, att dessa lidelser äro plågor och vålla tusenfaldiga andra. I andra vågskålen hvilar hoppet, som är en verklig njutning, men på samma gång en illusion, en illusion, om det förespeglar individen själf lycka på denna jord, en illusion, om det förespeglar honom lycka på andra sidan grafven, en illusion, om det förespeglar en allmän mänsklig lycka genom den historiska utvecklingen. Det ligger i sakens natur, att en filosofi som Hartmanns ej kan tala om lycka i en annan medveten tillvarelseform, emedan all tillvaro är förenad med plåga, som växer i mån af medvetandets utveckling. Och då all historisk utveckling innebär mänsklighetens utveckling till allt högre intelligens, allt högre medvetenhet, så är det likaledes från denna ståndpunkt tydligt, att framtiden skall varda för vårt släkte allt odrägligare. Historien bortrycker också för den stegrade insikten den ena illusionen efter den andra. Den grekiska forntiden med sin glada tro på ett jordelif, som konstens under och tankens bragder kunde göra nästan till ett elysium

för den enskilde, motsvarar ynglingens och flickans tro på individuell lycka i denna värld. Romaren sökte därnäst lyckan i herraväldet öfver den kända världen; han vann det väldet, men endast för att finna dess lycka fullkomligt bedräglig. Därefter kom kristendomen, som till fullo genomblickade jordelifvets fåfänglighet och fäste hoppets ankar vid en högre tillvaro. Så reste sig åter vetenskapen på nytt, ifrågasättande verkligheten af en sådan tillvaro. Därefter framträder Leibniz och skänker oss, i stället för de förstörda illusionerna, en ny, i det han uttalar orden: mänsklighetens framåtskridande till högre fullkomlighet och därmed till högre lycka. När äfven denna illusion är tillintetgjord, återstår intet mer, och hela människosläktet skall då gripas af längtan till tillintetgörelse. Förr eller senare skall samma längtan gripa alla självmedvetna väsen på alla bebodda världsklot i universum. Hvar gränsen för vetenskapens förmåga att utvidga vår kunskap i tidens och rummets former ligger, det vet ingen. Vetenskapen kan en dag upptäcka väl icke samfärdsmedel, men medel för tankeförbindelser mellan de olika världsklotens innevånare. Och förutsatt då, att en sådan förbindelse komme till stånd, kunde de också enas om en plan att på en gång tillintetgöra sig själfva och de klot, hvarpå de lefva, och därmed äfven alla till medvetande hunna uppenbarelser af den blinda vilja, som skapat världen. Detta är naturligtvis endast en fantasi, som Hartmann tillgriper, för att kunna föreställa sig ett slut på den smärtsamma och gagnlösa världstillvaron. Men ingenting hindrar ju den

blinda världsviljan att än en gång bemäktiga sig innehållet i det omedvetna världsförnuftet och skapa ett nytt universum, som nödvändigt måste förete lika mycket elände som det förra. Samma grymma skådespel skulle således kunna upprepas i oändliga tider. Så tröstlös ändar den Hartmannska filosofien.

Anmärkas bör emellertid, att Hartmann knappt fäster någon allvarlig betydelse vid det fantastiska slutuppträde han gifver åt världsdramat, och att hans egna anhängare icke vilja veta utaf det. De inse, att den verkliga filosofiska halten i Hartmanns pessimism ligger i maningen, som insikten i det själfviska jordelifvets intighet och tillvarons elände gifver människan att motarbeta den egna egoismen och bemöda sig om att i sammanlefnaden med andra städse låta behärska sig af pessimismens grundstämning, det hjärtliga medlidandet, som ser sitt lifs uppgift och enda värde uti att mildra olyckor och lidanden. Ett sådant lif är det högsta och bästa, som människan kan uppnå. Tilläggas bör äfven, att Hartmann och hans anhängare uttala sitt förakt för dem, som med armarne i kors predika pessimismen genom jeremiader i det dagliga lifvet öfver tillvarons bitterhet. Slika jeremiader bidraga blott att öka eländet.

Detta synes mig vara ett bevis på att själfva den Hartmannska pessimismen är på väg att slå öfver i en berättigad och hofsam optimism. Sammanställa vi, att Hartmann är öfvertygad om mänsklighetens intellektuella framåtskridande med erkännandet att lidandena *kunna* mildras och lifvet få värde genom själfviskhetens dödande, och inse vi

vidare, att det intellektuella framåtskridandet, den allt fullkomligare insikten i huru samhällsinrättningarna verka och huru naturkrafterna kunna användas, skall varda i stånd att gifva medlidandet, människokärleken, allt starkare medel i hand till eländets bekämpande, och lägga vi härtill de rent positiva njutningar, som dikten, konsten och vetenskapen äfven enligt Hartmann äro i stånd att bereda oss, så hafva vi, synes det mig, ganska starka element för handen till ett optimistiskt omslag, hvartill äfven i teoretiskt hänseende ett steg utöfver Schopenhauer är taget, i det Hartmann ser i det världsskapande väsendet ej endast den blinda viljekraften, utan ock det planmässigt verkande, om än omedvetna förnuftet. Det Hartmannska systemet som sådant kan emellertid icke gå längre utan att upphäfva sig själf. Också äro dess teoretiska bräckligheter så många, att det ovillkorligt skall falla. Den vinst det då lämnar efter sig, är då likväl icke liten hvarken i teoretiskt afseende, ty det har bidragit till de filosofiska problemens utredning i flere riktningar, ej heller i praktiskt, ty dess pessimism innebär under sina öfverdrifter en kärne af sanning, ett bittert läkemedel. I en tid, då det gifves en hel mängd kloka och skarpsinniga människor, som trots sin skarpsinnighet betrakta samhället och dess medlemmar endast ur synpunkten af den materiella kapitalsamlingen och nedsätta människan till ett medel för kapitalet som ändamål; medan det gifves en än större mängd, som sätta sitt hopp om själsfrid och lycka på rikedomen och de förmåner och njutningar, som han kan med-

föra, kan det vara af gagn att med eftertryck och med stöd af en genomforskad erfarenhet, såsom Hartmann gjort, påpeka, att allt detta är en fördärflig illusion, och påminna om den djupa sanning, som kristendomens stiftare uttalade, då han yttrade, att själens lif icke kommer ur de yttre hjälpkällorna. Äfven kristendomen har sin pessimistiska sida. Jesus förklarar, att hvarje dag, som vi upplefva, har så fullt upp af bekymmer och lidanden, att vi göra orätt i att öka dagens börda med att ängslas äfven för morgondagen. Men här förenar sig äfven med pessimismen den starkaste och ljusaste optimism. Söka vi under bön och plikttroget arbete först Guds rike och hans rättfärdighet, så skall äfven allt det andra falla oss till; inskränka vi blygsamt och ödmjukt våra egna anspråk på lifvet, taga vi tacksamt som oförtjänt gåfva emot den glädje, som bjudes oss, och se vi i vårt arbetes frukter ingenting annat än medel att minska världseländet, att spisa den hungrande och kläda den nakne, då skall det också visa sig, att ängslan för morgondagen var för oss människor en lika onödig sorg som hon skulle vara det för liljorna på marken. Kristendomens stiftare har sett världseländets problem djupare i ögonen än Schopenhauer och Hartmann, och därför äfven funnit problemets lösning. Han visste så väl som någon filosof, att i hvarje smärta, likasom i hvarje glädje och i all förnimmelse öfver hufvud ingå tvenne faktorer: en yttre, objektiv, en inre, subjektiv. De yttre orsakerna till vårt elände kunna inom vidsträckta gränser upphäfvas genom ett samfäldt broderligt

arbete människorna emellan; den inre faktorn, d. v. s. den intryck emottagande själen, kan genom ödmjukhet, tålamod och insikt i det illusoriska uti sträfvandet efter sinnefröjder härdas mot bekymmer och umbäranden och på samma gång göras barnsligt känslig för alla glädjeämnen, för allt godt och skönt, hvarmed den himmelske fadern smyckat sin store barnkammare. Hvad som sedan återstår af bekymmer och plågor, af naturnödvändig och själsnödvändig smärta här i jordelifvet, det hafva vi att betrakta i ett högre ljus, som en faderlig tuktan, som har sina höga ändamål, som en hänvisning till en högre tingens ordning, mot hvilken vi hafva att utveckla oss, som en vägledning fram emot de nya himlar och den nya jord, på hvilken rättfärdighet bor.

Se vi saken ur denna synpunkt, kan det vara oss tämligen likgiltigt, om Hartmann vägt med rätta vikter och begagnat en riktig måttstock, då han jämfört lust och olust med hvarandra och funnit eländet så öfvervägande. För min egen del anser jag, att han icke vägt rätt, då han t. ex. förnekat hälsan vara en positiv lustförnimmelse och ställt henne på den mänskliga lyckans nollpunkt. Hvem ser icke, huru det fullkomligt sunda barnet verkligen njuter sin hälsa, och huru denna njutning yppar sig i dess strålande ögon, dess glada lynne och ystra lekar? Hvem känner icke hälsan som en positiv njutning, då han, glad åt den nya dagens inbrott, går till ett honom kärt arbete? Hvem vet icke, att det öfversvällande måttet af lifssafter kommer ynglingen och

mannen att förakta bekvämligheten och finna i självpålagda ansträngningar, i gymnastiska kraftprof, i brottning med böljorna, i fotvandringar och bergklättringar en verklig njutning, dubbelt ökad af den friska syn, som hälsan skänker för naturens härliga taflor, och ofta gifvande sig luft i jublande sång? I och därmed att skalan, hvarmed lust och olust mätas, sålunda förändras, att hälsan flyttas ofvanför skalans nollpunkt, blir världens utseende betydligt ljusare än Hartmann skildrat. Falskt är äfven, att han betraktar arbetet nödvändigt som olust. Sant torde det vara, att arbetet under de för handen varande samfundsförhållandena *blir* till en olust för en stor massa öfveransträngda, hopplöst trälande människor, som hafva ingen glädje af sina egna händers verk; men lika sant är, att arbetet i och för sig är icke en hård nödvändighet, utan en lust, en lust att skapa. Man ser det redan hos barnet, som instinkten drifver till att arbeta på lek eller allvar, och som glädjes, då det gjort eller tror sig hafva gjort gagn. Här som i så många fall hafva vi, för problemets rätta lösning, att skilja mellan människolifvet, sådant det är och sådant det *kan* vara. Denna skillnad har Hartmann aldrig skarpt betecknat, ehuru han dock i förbigående flerestädes ej kan undvika att påpeka den, såsom då han framhåller, hvilket förfärligt plus af elände människorna skapa sig genom knot, surmulet uppförande, snarstickenhet, otålighet, afund, ogrundad svartsjuka, ängslan för framtiden, stora anspråk på lifvet o. s. v., och då han därvid tillägger följande ord: »Man öfverväge huru

mycket mänskligheten skulle vinna, om man kunde utrota ur världen dessa själsfridens fiender. Vinsten vore oberäknelig. Och dock står det enhvar fritt att medelst det medvetna förnuftets bruk rensa sin själ från dessa fridstörare, blott han icke efter några misslyckade försök förlorade modet att bekämpa dem.» Här skiljer Hartmann verkligen på världen sådan hon är och sådan hon kunde vara och borde vara, men endast för att åter glömma, att människan verkligen lefver i tvenne sfärer, den empiriskt verkliga och den ideala, att hon med fötterna står i den värld, som *är*, med hjärtat och tanken i den värld, som *bör vara*, och hennes verkliga, visserligen tunga, men också sköna uppgift är att forma den förra världen efter den senare, att förvandla det som är till det som bör vara. Hartmann har förträffligt visat, hur det själfviska jaget bedrager sig, då det, glömskt af sin ideala uppgift, söker sin tillfredsställelse i det närvarande; men han har icke framhållit, hvad världens fröjder och plågor äro för den, som betraktar jordelifvet som en förskola till evigheten och vet sig, hvar helst ödet ställt honom, vid tronen eller plogen, kallad att verka i det godas, skönas och sannas tjänst. Det finnes ingen plats i samhället så undanskymd, ingen verksamhet så blygsam, att man icke där och med den kan arbeta i sådan ande och för sådana mål. Och den som söker sin lycka på denna väg skall helt visst finna glädje nog för att kunna försona sig med världstillvaron och icke längre låta denna tillvaros elände skymma blicken för möjligheten, att världens urgrund är något annat än en

blind vilja och ett omedvetet förnuft. Ett grundfel i Hartmanns, likasom i många andras, världsåskådning är det ogrundade antagande, att självmedvetande förutsätter någonting, som man kallar en kroppslig organisation, och att personlighet förutsätter begränsning. Vore detta sant, så kunde världens urgrund hvarken vara självmedveten eller personlig. I en föreläsning, som jag höll förliden höst, sökte jag visa, huru detta antagande ytterst stöder sig på oriktigt tydda empiriska data, som lika väl kunna bevisa, att den kroppsliga organisationen, sådan som vi känna henne, är ett hinder för självmedvetandets fulla utveckling.*) Likaledes har jag påpekat omöjligheten att förklara det andliga som uppkommet ur det materiella, hvaremot det materiella, såsom äfven Schopenhauer och Hartmann gjort det, låter väl förklara sig som fenomen af något andligt. Men antaga vi, att detta andliga, som är grunden till alla företeelser, ej är annat än vilja och logik, så skall man aldrig kunna tillfredsställande förklara, hvarifrån människan äger det godas, sannas och skönas idéer, som äro de världsomskapande makterna i henne och i historien. Skulle icke just de världsomskapande krafterna vara det renaste, det af vår subjektivitet och af den ändliga världens nödvändiga villkor aldra minst grumlade utflödet ur det världsskapande och världsuppehållande urväsendet, ur Gud? Först när vi antaga detta, får vårt sedliga lif en be-

---

*) Se Filosofiska föreläsningar I, femtonde föreläsningen (sid. 254 och följ.). *Utgifvaren.*

tydelse för evigheten, först då inströmmar en lifvande värme i det moraliska arbetets allvar, och glädje i den resignerade hårda pliktuppfyllelsen, och sedligheten fulländar sig i den sanna förnuftreligion, hvilken, för att tala med Leibniz, bildar moralens krön och lyfter dess tinnar in i himmelen.

Med denna föreläsning har jag nu afslutat den serie, som jag haft i uppdrag att hålla under denna hösttermin. Och jag ber nu att få till mina åhörare uttala min hjärtliga tacksamhet för den vänliga uppmärksamhet, hvarmed de följt dessa föredrag.

Utgifvarens anmärkningar.

Vårterminen 1877 hade Viktor Rydberg tjänstledighet från sin föreläsningsskyldighet vid de af styrelsen för Göteborgs undervisningsfond anordnade kurserna. Höstterminen samma år föreläste han åter och hade till ämne »Leibniz' teodicé och den schopenhauer-hartmannska pessimismen.»

Dessa föreläsningar började den 3 oktober och slutade den 5 december. De höllos å mindre börssalen hvarje onsdag kl. $^1/_2$2—$^1/_2$3 e. m. och upprepades där samma dag på kvällen kl. 7—8. Till åhörande hade antecknat sig 301 personer, tämligen lika fördelade på de båda tiderna, dock med någon öfvervikt för tiden mellan $^1/_2$2—$^1/_2$3.

Föreläsningarna äro väl refererade i Göteborgs Handelstidning.

* * *

I manuskriptet ha följande ändringar gjorts:

Sid. 13 rad. 3 nedifr. till upphofvet *i st. f.* upphofvet.

» 15. — På samtliga ställen å denna sida där namnet »Teodorus» förekommer har manuskriptet »Teodoros». Nästa gång namnet förekommer (sid 16 rad. 2 nedifr.) har Viktor Rydberg i manuskriptet först skrifvit »Teodoros», men sedan

ändrat till »Teodorus», hvilken form därefter endast användes. Jag har på grund häraf öfverallt infört den latinska formen.

Sid. 39 rad. 4 nedifr. om att *i st. f.* om.
» 53 » 2 uppifr. den *i st. f.* dem.
» 53 » 12 uppifr. är *i st. f.* äro.
» 53 » 13 nedifr. underverk dels därför *i st. f.* dels underverk därför.
» 60 » 10 uppifr. fortsätta *i st. f.* fortsätter.
» 71 » 24—26 uppifr. innebär i sig själf — — — utan befinner sig — — — eller befinner sig — — — och — — — ej har *i st. f.* innebära i sig själf — — — utan befinna sig — — — eller befinna sig — — — och — — — ej hafva.
» 74 » 4 uppifr. det *i st. f.* däri.
» 78 » 3 uppifr. kunna *i st. f.* kan.
» 78 » 5 nedifr. säga, att *i st. f.* säga, antingen att. — Manuskriptet har här tvenne »antingen»; jag har i öfverensstämmelse med motsvarande ställe i Filosofiska föreläsningar I, sid. 183, strukit det andra.
» 80 » 5 uppifr. hör *i st. f.* höra. (Jfr Filosofiska föreläsningar I, sid. 365, rad. 9 uppifr.)
» 88 » 6 nedifr. står *i st. f.* stå.
» 89 » 3 uppifr. overklig och skenbar *i st. f.* overkligt och skenbart.

Sid. 89 rad. 6 uppifr. sig sig själf *i st. f.* sig själf.
» 91 » 6 uppifr. voro *i st. f.* vore.
» 91 » 7 nedifr. världarna *i st. f.* världarne.
» 102 » 3 uppifr. hon *i st. f.* han.
» 103 » 9 uppifr. kan *i st. f.* kunna.
» 106 » 14 uppifr. tro *i st. f.* skulle han tro.
» 110 » 1 nedifr. låta *i st. f.* låter.
» 111 » 7 nedifr. en *i st. f.* ett.
» 116 » 1 nedifr. sådan *i st. f.* sådant.
» 117 » 6 nedifr. uppenbarar *i st. f.* uppenbara.
» 117 » 5 nedifr. uppenbara *i st. f.* uppenbarar.
» 121 » 6 nedifr. se *i st. f.* ser.
» 123 » 2 nedifr. bli till *i st. f.* blir till.
» 126 » 12 nedifr. icke *i st. f.* hvarken.
» 127 » 5 nedifr. en *i st. f.* ett. (Se *Rättelser!*)
» 128 » 10 nedifr. — *Kursiveringen* är gjord af mig.
» 128 » 3 nedifr. sinnesförnimmelser *i st. f.* sinneförnimmelser.
» 128 » 1 nedifr. sträcker sig *i st. f.* sträcker.
» 129 » 3 uppifr. föreligga *i st. f.* föreligger.
» 129 » 3 nedifr. musklerna *i st. f.* andra muskler.
» 133 » 3 uppifr. till grund *i st. f.* till grunden.
» 137 » 8 uppifr. måste *i st. f.*, så måste.
» 138 » 19 och 20 uppifr. äro — — — synliga *i st. f.* är — — — synlig. — Manuskriptet hade ursprungligen »är — — — synliga», men Viktor Rydberg har strukit pluraländelsen -a. Kanske hade här singularformen bort bibehållas: subjekten kunde vara att fatta som en enhet.

Sid. 139 rad. 12 uppifr. uppfylla *i st. f.* uppfyller.
» 143 » 7 nedifr. äro *i st. f.* är.
» 144 » 1 nedifr. växa *i st. f.* växer.
» 148 » 4 nedifr. den ena — — — den andra *i st. f.* det ena — — — det andra.
» 151 » 5 nedifr. oroade *i st. f.* oroande.
» 153 » 14 nedifr. framställa *i st. f.* framställer.
» 166 » 15 nedifr. sådana *i st. f.* sådane.
» 167 » 1 nedifr. den *i st. f.* det.
» 168 » 1 uppifr. den *i st. f.* det.
» 168 » 12 uppifr. sådana *i st. f.* sådane.
» 172 » 2 och 3 nedifr. öfverträffa *i st. f.* öfverträffar.
» 175 » 13 uppifr. hvilket *i st. f.* hvilka.
» 178 » 9 uppifr. sådana *i st. f.* sådane.
» 179 » 5 uppifr. han har *i st. f.* har.
» 183 » 4 uppifr. hota *i st. f.* hotar.
» 188 » 6 nedifr. skola *i st. f.* skall.
» 194 » 8 och 9 uppifr. af bekymmer *i st. f.* bekymmer.
» 195 » 2 uppifr. kraftprof *i st. f.* kraftspråk.
» 195 » 8 uppifr. mätas *i st. f.* mätes.
» 195 » 14 uppifr. massa *i st. f.* massan.
» 195 » 13 nedifr. att arbeta *i st. f.* arbeta.
» 198 » 3 nedifr. att få till *i st. f.* att till.

Vid redogörelsen för grundtankarna i Leibniz' filosofi uti denna series 5:te föreläsning (sid. 75 och följ.) har Viktor Rydberg delvis användt sin framställning af samma ämne i första seriens 11:te föreläsning (sid. 180 och följ.). De från första serien lånade ställena utgöra tillsammans omkring hälften af föreläsningen. De äro på spridda håll inarbetade i texten. Dessutom har Viktor Rydberg vidtagit flere stilistiska ändringar. En språklig jämförelse har fördenskull sitt intresse. Här må antecknas följande observation. Sid 80 rad. 7 och 8 nedifr. har manuskriptet till andra seriens föreläsning formen »allra», under det att första seriens manuskript å motsvarande ställe har »aldra». Fallet är att beakta: första seriens manuskript har nämligen öfver allt där detta ord förekommer formen »aldra»; i föreliggande serie däremot omväxla båda formerna (se sid. 69 rad. 4 uppifr., sid 71 rad. 7 uppifr., sid. 136 rad. 1 och 11 nedifr., sid. 149 rad. 2 uppifr., sid. 159 rad. 12 nedifr. m. fl. ställen).

Som maskuliner förekomma sid. 71 rad. 1 nedifr. »luft» och sid. 108 rad. 2 uppifr. »skål». Orden äro vanligen feminina.

Sid. 52 rad. 3 uppifr. användes med hänsyftning på det neutrala »väsende», nyttjadt om person, maskulint personligt pronomen. (Jfr *Om genus i svenskan* af Esaias Tegnér d. y. i Svenska Akademiens Handlingar ifrån år 1886, sjette delen, 1891, sid. 239 och följ., 377, 380.)

Sid. 173 rad. 15 nedifr. är att anteckna »liksom»; Viktor Rydberg skrifver eljest i regel »likasom».

Rörande stafning, interpunktion och afdelning af texten i »stycken» ha samma principer tillämpats som i första delen (se Filosofiska föreläsningar I, sid. 365 och följ.).

Ordet »teodicé» skrifves i manuskriptet än med stor än med liten begynnelsebokstaf; men någon princip för olikheten har jag ej kunnat märka. Jag har här sökt genomföra beteckningen med stor begynnelsebokstaf, när ordet är nomen proprium, och med liten, när det är appellativum.

Stafningen »klärvoyans» och »klärvoyant» sid. 163 och 164 är Viktor Rydbergs.

Understrukna ord i manuskriptet ha i regel *kursiverats;* i några få fall har i stället spärrning skett. På åtskilliga ställen har jag ansett onödigt att i texten utmärka understrykning, såsom t. ex. sid. 38 rad. 11 uppifr., där orden »Medeltiden» och »Nyare tiden» äro i manuskriptet understrukna, eller sid. 42 rad. 1 uppifr., där ordet »goda» är det.

De sid. 126 rad. 1 uppifr. af mig i texten inskjutna orden ha tryckts med mindre stil i stället för såsom eljest i dylika fall med kursiv, emedan ett kursiveradt ord omedelbart föregår.

Enligt hvad de förnämsta biografiska arbeten öfver Schopenhauer meddela var dennes fader icke, såsom det uppgifves sid. 114, bankir, utan köpman.

Uppgiften sid. 116, att Schopenhauer kunde på grundspråket läsa de indiske bramanernas skrifter, torde, så vidt jag kunnat finna, bero på något misstag. Schopenhauer studerade den indiska religionsfilosofien uti Anquetil du Perrons latinska öfversättning af *Oupnek'hat*, ett på persiska språket affattadt utdrag ur den äldre Upanishadlitteraturen.

De föreläsningar af dr C. D. af Wirsén, till hvilka Viktor Rydberg sid. 117 hänvisar, afhandlade »Grunddragen af den tyska vitterhetens historia från senare hälften af det adertonde seklet till Göthes död» och höllos äfven de på anordnande af styrelsen för Göteborg undervisningsfond.

I referatet af Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* har jag iakttagit tvenne för Viktor Rydberg karakteristiska tillägg.

1) Sid. 167 rad. 5 och 6 uppifr.: till de egenskaper hvilka Hartmann påpekar som yttringar af mannens natur redan hos gossen har Viktor Rydberg fogat: »funderar dess emellan man vet just icke öfver hvad».

2) Sid. 171 rad. 8 och följ. uppifr.: såsom exempel på det omedvetna i den konstnärliga produktionen har Viktor Rydberg tillagt »den lika barnsligt rene italienske målaren Fra Giovanni Angelico da Fiesole» och »vårt århundrades störste skald Victor Hugo».

Med den mening som börjar sid. 188 rad. 12 uppifr. hade ett nytt stycke i texten bort afskiljas: hvad som läses därifrån till styckets slut (sid. 189 rad. 7 uppifr.) är nämligen icke referat, utan Viktor Rydbergs egna tankar. — I manuskriptet är emellertid detta icke på något sätt angifvet.

Redogörelsen sid. 190 för de antydningar Eduard von Hartmann gör för att visa, hur man möjligen skulle kunna tänka sig världsprocessens slut och förlossningen, är icke exakt. Hartmann tänker sig för

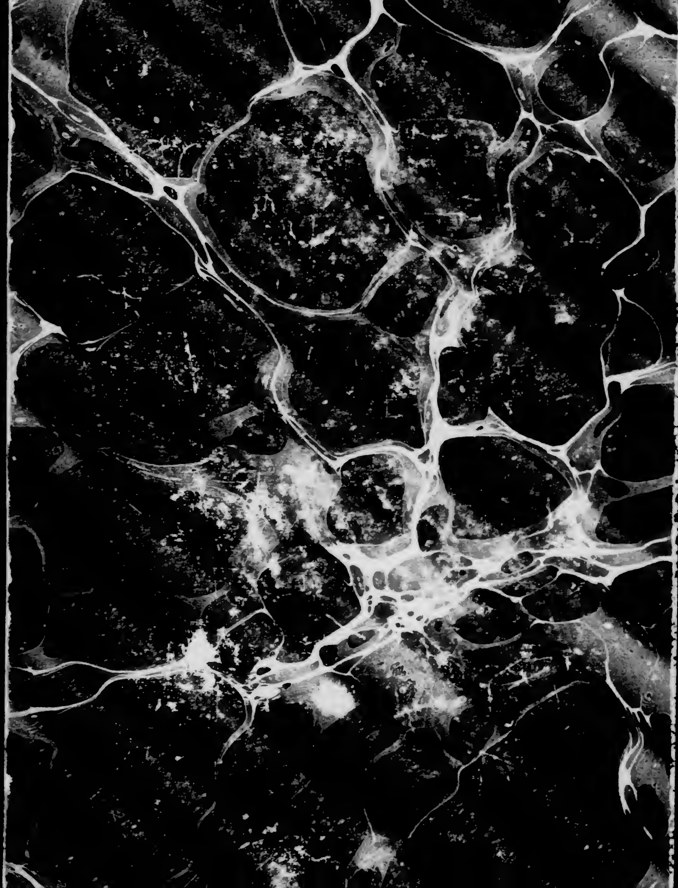
detta syfte, att en gång i en aflägsen framtid mänskligheten komme att i sig förena så mycken ande och vilja, att all annan ande och vilja i universum vore gentemot den försvinnande liten. Blefve då mänskligheten eller åtminstone största delen däraf genomträngd af medvetandet om tillvarons elände och af längtan efter icke-varat, då skulle denna mänsklighet, menar Hartmann, genom en universell viljeförnekelse kunna göra slut på all tillvaro, hvars grund enligt honom just viljan är. — Om något slags kommunikation med innevånare på andra världsklot är hos Hartmann icke tal. Tvärtom förutsätter han, att vid det tänkta slutuppträdet utvecklingen på de öfriga världskloten icke nått fram till ett organisationsskede jämförligt med det hvaruti på jorden människan befinner sig. Däremot ser Hartmann en möjlighet, att villkoren för en dylik universell viljeförnekelse *icke* skulle kunna uppfyllas inom mänskligheten, utan vore att vänta af en annan varelseart eller under ett annat utvecklingsskede i kosmos' lif.

I dikten »Lifslust och lifsleda» (Dikter II) har Viktor Rydberg behandlat samma ämne som i dessa föreläsningar. De ord, som där läggas i Platos, Kants och Schellings mun, återfinnas i detta arbete å respektive sid. 58 och 60.

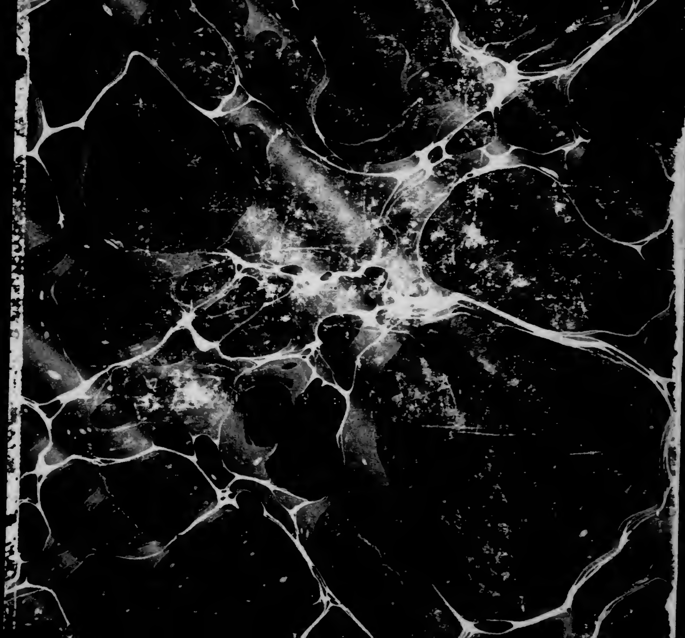
ROBERT HÖCKERT.

Rättelser.

Sid. 14 rad. 16 uppifr. *står* onskefull *läs* ondskefull
» 48 » 2 och 3 nedifr. *står* hängifna *läs* hängifne (Manuskriptet är här otydligt.)
» 104 » 3 uppifr. *står* ansvarig *läs* ansvarigt
» 127 » 5 nedifr. *står* en accidens *läs* (kanske hellre såsom i manuskriptet) ett accidens
» 181 » 14 uppifr. *står* fram *läs* tillbaka (Jfr sid. 188 rad. 5 och 4 nedifr.)



VOLUME 3



FILOSOFISKA FÖRELÄSNINGAR

AF

VIKTOR RYDBERG

III

ANTROPOLOGI



STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

GÖTEBORG.
GÖTEBORGS HANDELSTIDNINGS AKTIEBOLAGS TRYCKERI
1901.

FÖRELÄSNINGAR

ÖFVER

ANTROPOLOGI

HÅLLNA I GÖTEBORG VÅRTERMINEN 1878

AF

VIKTOR RYDBERG

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

1.

Då jag i dag har att börja en ny serie af föreläsningar i filosofi, torde det vara ändamålsenligt att yttra några ord om denna vetenskaps uppgift, betydelse och förhållande till de andra vetenskaperna. —

Dessförinnan har jag att utbe mig från mina åhörares sida samma vänliga öfverseende, som hit intills kommit mig till del, för de brister jag medför till mitt kall som föreläsare i filosofi. Mitt bemödande har varit och skall alltid vara att gifva min framställning klarhet och tydlighet. Kan detta icke alltid lyckas mig, så ligger felet visserligen hos mig själf; men någon ursäkt torde dock äfven vara att finna däruti, att filosofien är en svår vetenskap, som behandlar de viktigaste, men också de mest invecklade problem, till hvilkas blotta uppställande i riktig form, för att icke tala om deras lösning, det fordras tankeansträngning och tålamod. —

All vetenskap och framför alla andra filosofien vill vara så utan förutsättningar som möjligt är. *En*

förutsättning måste dock ligga till grund för hvarje sträfvan till en sammanhängande kunskap, och den är, att världen själf är ett sammanhängande förnuftigt helt. Just denna förutsättning säger oss också all vetenskaps yttersta teoretiska mål: det är nämligen att gifva oss en så trogen och fullständig bild som möjligt af denna förnuftiga helhet eller universum — att med tankar som byggnadsstenar uppföra i vår ande en kopia af världsbyggnaden, att skapa ett begreppssystem, hvari begreppen stå till hvarandra i den ordning, hvari de verkliga tingen stå till hvarandra i universum.

Det är ytterst för detta ändamål alla vetenskaper sträfva, för detta ändamål de samla, sikta och ordna sitt olika material, för detta ändamål de efterleta formler, hvarunder den ofantliga massan af företeelser må kunna grupperas, och lagar, genom hvilka de må kunna förknippas med hvarandra. Denna verksamhet fördelar sig på en mängd skilda områden. Matematikern undersöker talens och de geometriska figurernas egenskaper. Med tillhjälp af de upptäckter han där gjort och gör rannsakar astronomen himlakropparnes rörelser och beräknar utsikterna för vårt solsystems bestånd, medan kemistens undersökningar förbereda den dag, då han på molekylernas rörelser i sin degel, på de kemiska elementens föreningar och skilsmässor skall kunna tillämpa formler liknande dem, med hvilka astronomen bestämmer stjärnornas gång. Fysikern studerar de allmänna naturkrafterna: ljuset, värmen, elektriciteten, magnetismen; geologen forskar i bladen af vår

planets historia, medan botanikern, zoologen och biologen klassificera väsensformerna, som lefvat och lefva på hans yta och i djupet af hans ocean, sökande frändskapsförhållandena mellan dem och villkoren för deras uppkomst, lif och förvandlingar. Etnologen studerar människostammarne sådana dessa uppträdt i olika tidsskeden under olika luftstreck; språkforskaren de mänskliga tungomålen till deras struktur och släktskap; historikern genomforskar nationernas öden, sökande utgrunda lagarne för samhällenas uppkomst, bestånd och utveckling och afvägande betydelsen af de olika folkandarnes verksamhet för kulturen. Och från det mångskiftande skådespel den yttre världen erbjuder vända sig andre forskare till människans inre värld, betraktande hennes fantasi- och känslolif, hennes viljeyttringar och lagarne för hennes tankeverksamhet, rannsakande gränserna för hennes kunskapsförmåga, åskådliggörande metoderna för all kunskaps förvärfvande, framställande de sedliga idéer, som inom människan röra sig och spanande efter lagarne för det olika värde hon gifver tingen på grund af deras olika intryck på skönhetssinnet.

Man ser häraf, huru många och huru olika forskningens arbetsfält äro, och i huru många riktningar arbetarne på dessa fält plöja sina fåror. Och likväl gränsa alla dessa fält omedelbart eller medelbart till hvarandra; likväl syfta alla dessa olika riktningar från en ofantlig periferi mot en gemensam medelpunkt. Ytterst hafva de, såsom jag förut yttrade, det samfälda ändamålet att samla och ordna erfarenheter som material till den byggnad, med

hvilken människan vill inom sin egen föreställningsvärld efterbilda grundlinjerna af den väldiga tankebyggnad, som utgör universum.

Detta arbete är jättestort till planläggningen. Det skall måhända aldrig kunna fulländas. Men sträfvandet därefter är ett af vårt släktes mest upphöjda karaktersdrag. Det är på samma gång ett villkor för mänskligt framåtskridande och ett vittnesbörd om vår ande, att han är af universellt gry, har frändskap med det gudomliga och fördenskull längtar till fullkomlighet äfven i vetande.

Den första uppgift hvarje vetenskap har är att mönstra och gruppera de föremål han omfattar. Så gjorde grammatiken, då hon indelade orden i klasser: nomen, pronomen, verbum, partikel. Så astronomien, då hon indelade sina föremål i fixstjärnor, planeter, drabanter, kometer, meteorer. Så mineralogien, botaniken, zoologien, då de grundade sina system af klasser, ordningar, grupper, familjer och andra underafdelningar. Detta är ett viktigt arbete för öfversiktens skull, och måhända finns det en eller annan kunskapsgren, som därmed uppfyllt sin bestämmelse. Men så länge en vetenskap kvarstår på denna ståndpunkt, är han dock knappt något annat än en efter vissa grunder ordnad beskrifning på en mängd föremål och deras egenskaper, utan att man kan fatta, att något nödvändigt inre sammanhang förefinnes mellan de olika grupperna och arterna. Men så kommer för allt flere vetenskaper den tid, då ett historiskt sammanhang och en verklig frändskap dem emellan börjar inses; då de beskrifna

naturföremålen, i stället för att vara afskilda från hvarandra likasom i slutna fack, hvarje fack med sin etikett, låta ordna sig i rader af orsaker och verkningar, låta begripa sig som utvecklingsserier från lägre till högre former. I astronomien var det Immanuel Kant och Laplace, som införde en sådan utvecklingsteori, i det de visade, huru man kan tänka sig, att ett solsystem sådant som vårt kan med sin centralkropp och sina planeter och drabanter hafva uppkommit ur en roterande glödande dunstmassa. I geologien var det Lyell, i botaniken och zoologien var det Darwin, som tillämpade utvecklingsteorien och därmed, hvar på sitt område, grundlade en forskning, som icke nöjer sig med att för öfversiktens skull ordna föremålen i lägre och högre ordningar, utan äfven söker utrannsaka, huru de olika arterna uppkommit ur hvarandra, och framställer det hela som en fortsatt skapelse, fortskridande under olika yttre villkor, men under likformigt verkande lagar.

Härigenom hafva de olika vetenskaperna bringats hvarandra än närmare än förut, och man skönjer mer och mer, att de alla äro lemmar af en och samma organism och alla radiera mot en och samma medelpunkt och centralvetenskap. Hvilken är nu denna centralvetenskap? I och med detsamma som allt flere af specialvetenskaperna upptagit utvecklingsteorien och gjort sig till ett slags skapelsehistoria, som söker visa, huru solsystemen uppkomma, huru planeterna bilda sig, huru de organiska formerna utveckla sig ur hvarandra, huru naturkrafterna öf-

vergå i hvarandra, sträfvande till ett jämviktstillstånd, huru den mänskliga odlingen fortskrider ur ett barndomstillstånd till mognare former — i och med detsamma hafva de, hvar på sitt sätt, uppställt frågan: hvadan har allt detta kommit? och frågan: hvarthän skall detta gå? och med dessa frågor hafva de själfva antydt, hvar medelpunkten för alla deras sträfvanden är att finna och hvilken den vetenskap är, kring hvilken de gruppera sig som kring ett gemensamt centrum — den vetenskap nämligen, hvars uppgift det är att behandla just sådana frågor: filosofien. Redan dessförinnan hade en af de naturvetenskapliga disciplinerna, fysiologien, läran om de kroppsliga lifsfunktionerna allvarligt visat åt samma håll: hon hade särskildt vid studiet af sinnesverktygen hunnit till en gräns, nämligen själens värld, förnimmelsevärlden, som hon insåg att hon icke kunde öfverskrida, utan att själf slå öfver till filosofi.

Hvad är nu filosofi? Definitionerna på denna vetenskap äro nästan lika många som det finnes filosofiska system, och jag vill icke öka antalet af dessa definitioner med någon ny, utan hellre söka visa hvad filosofien är genom att visa, hvad hon vill och hvarför hon nödvändigt måste vara till. Redan i gryningen af vårt släktes odlingshistoria frågade sig tänkande människor: Hvad är i grunden allt det, som vi se och höra och känna? Hvad är den sanna beskaffenheten af det, som vi erfara utom oss och inom oss? Hvad är världen? Hvad äro vi själfva? — I det ögonblick sådana frågor upptogos till allvarligt skärskådande af tankens öga uppstod filosofien. Och

dessa frågor antyda än i dag den ställning, som filosofien intager till specialvetenskaperna. Filosofien har att behandla världen som ett helt, hon har att lösa världsproblemet, medan specialvetenskaperna hvar för sig behandla någon enskild sida af detsamma. Den arbetets fördelning, som i vår tid genomföres på industriens område, tillämpas också, och det beständigt allt strängare, äfven på vetenskapens. Den ofantliga rikedom af föremål, som skola undersökas, det ständigt ökade arbetsfältet, kräfver skaror af specialforskare, som använda hela sin andliga kraft på främjandet af den kunskapsarts tillväxt, som man gjort till sin. Och det är icke blott så, att arbetsfältet ökas, utan det klyfves äfven så att säga i allt mindre hemmanslotter, för att underkastas en allt intensivare odling. Hvarje dylik liten jordlapp har nu sina vetenskapliga åboar, af hvilka de fleste lefva i träget arbete inom sitt eget stängsel, kännande det som sin plikt och sin stolthet att verka där, att söka sin ära genom upptäckter just där. Att kasta en blick utöfver stängslet på närmaste hemmanslott synes flertalet af desse nyttige och nitiske specialforskare endast vara att förspilla sin tid, och det kunde dessutom hända en sådan, hvad som verkligen ofta händt, att grannen tillropar honom: »hvad har du här att se efter? håll dig till ditt eget område, där du är mästare, och beträd icke mitt, ty där är du dilettant.» Än mer tidsödande för specialforskaren vore det naturligtvis att stiga upp på något fjäll, för att därifrån få en öfverblick af det vidsträckta arbetsfältet i dess helhet.

Ej heller finns det många ibland dem, som äro kallade till vetenskaplige alpklättrare. Män sådane som Alexander von Humboldt, hvilka ha spänstighet nog att efter odlingen af egen teg vandra ut öfver många andras, för att samla de säkraste fakta af andras forskning och sammanfoga egna och andras rön till en världsbild, uppväxa icke många under ett århundrade.

Det är klart, att denna stränga arbetsfördelning medför på vetenskapens område, likasom på industriens, stora fördelar, men också fullt ut så stora olägenheter och faror. Huru skola nu dessa olägenheter häfvas, dessa faror aflägsnas? Det att den enskilde specialforskaren, innan han går till sitt arbete på egen torfva, förskaffat sig en god fond af allmän bildning och en aktningsvärd kännedom om de tegar, som ligga närmast den han väljer till sin egen, minskar väl vådorna i någon mån, men afhjälper dem icke. Hjälpen kan endast komma från en vetenskap, som har till uppgift att vara vän till alla specialvetenskaper, att känna dem alla, att ur deras händer mottaga de säkra resultat, hvartill de lyckats komma, och sammanfoga dessa till ett helt. Utan en sådan central vetenskap skulle specialvetenskaperna råka till sist i ofruktbar isolering och förvildas. Denna centrala vetenskap är, som sagdt, filosofien, eller, kanske rättare, hon är kallad att vara det. Hvarje tänkande specialforskare kan inse detta redan af det skäl, att hvarje specialvetenskap börjar med förutsättningar, som han själf ej kan pröfva, och använder begrepp, hvilkas allmän-

nare giltighet han ej inlåter sig på att undersöka. Det tillkommer filosofien att rannsaka dessa förutsättningar och analysera dessa begrepp och sålunda gifva specialvetenskaperna ett allmängiltigt underlag.

Vidare är det filosofien som noggrant undersöker och fastställer de metoder, af hvilka specialvetenskaperna ha att begagna sig. Oftast har det visserligen varit så, att den snillrike specialforskaren själf instinktmässigt tillgripit den metod, som bäst förer till hans mål; men därefter har filosofien kommit och tagit närmare reda än specialforskaren själf på de grundsatser, efter hvilka han gått till väga, sammanfogat dessa grundsatser till ett kraftigt inskärande instrument och ådagalagt, huru detta instrument skall föras för att skära logiskt rätt och icke snedt. Ett i sitt slag ypperligt exempel härpå är den engelske filosofen John Stuart Mills induktiva logik, som Liebig och andra naturvetenskapens stormän betraktat som en den bästa handräckning som någonsin gifvits fackmän af deras art. Frågan om forskningsmetoderna hör till de viktigaste och kan endast på filosofiens område få sin lösning. Förutan den gå fackvetenskaperna likasom instinktivt fram och råka fördenskull också sinsemellan i motsägelser af mångfaldigt slag, som endast därför icke besvära den enskilde fackmannen, emedan han icke har att göra med de andra vetenskapernas förutsättningar. Detta anarkiska tillstånd kan endast afhjälpas af en framtida filosofi, som sysselsätter sig med de yttersta, för alla fackvetenskaper gällande begrepp och med reglerna för sanningens finnande

på alla områden. Äfven på det sättet blir filosofien till det band, som upprätthåller den enhet i vetandet, som människoanden eftersträfvar. Ju mer kunskapsfacken specialisera sig, ju flere de varda och ju rikare deras innehåll blir, dess viktigare blir det att åstadkomma och upprätthålla en sådan enhet. Ett bevis på behofvet häraf och att detta behof inses äfven af specialforskarne visar sig däruti, att det under detta århundrade uppstått flere jämförande vetenskaper, såsom den jämförande språkforskningen, den jämförande anatomien och fysiologien, den jämförande betraktelsen af olika folks och tiders seder, lagar, religioner och konster. Detta bevisar, att man vill höja sig öfver ett större område, för att få vidgade syner och kunna fatta företeelserna i ett mer vidsträckt sammanhang och i en mångsidigare belysning. Dessa jämförande vetenskaper bilda också de närmare förbindelselederna mellan filosofien och specialvetenskaperna, ja falla delvis inom filosofiens eget område. Den jämförande litteraturhistorien lämnar de yppersta bidrag till de historiska idéströmmarnes filosofi och i förening med konsthistorien bidrag till den rent filosofiska disciplin, som kallas estetik; fysiologien lämnar viktiga resultat till en annan filosofisk kunskapsgren, psykologien, och den jämförande forskningen i folkens seder och lagar till en tredje filosofisk kunskapsgren, etiken. Filosofien står sålunda som brännpunkten, i hvilken strålarne från alla vetandets områden förena sig, för att lifvande och befruktande återverka mot periferien. Detta är hennes ställning, om det också ännu

endast är ett önskningsmål och en framtidssak, att denna växelverkan mellan medelpunkt och periferi skall inträda.

Men att så verkligen skall ske är en nödvändighet, förebådad af många tidens tecken. På alla vetandets områden härskar den största verksamhet, och öfver allt se vi långa mödosamma förberedelser öppna nya utsikter öfver världen. Spektralanalysen, den mekaniska värmeteorien och utvecklingsläran äro tre i andra hälften af detta århundrade funna väldiga häfstänger för nya forskningar i naturens hemligheter. Kemien befinner sig i en långsam, men dess djupare ingripande omhvälfning, som låter ana att man skall finna nyckeln till de kemiska frändskapernas gåtfulla företeelser. Fysiken, som skördar ständigt nya triumfer, närmar sig allt mer omfattande tankeförbindelser och fordrar ett med allt större logisk skärpa bestämdt underlag. Arkeologien uppletar och utläser meningen i de älsta bladen af vårt släktes historia och tränger bakom henne in i de förhistoriska tiderna. Allt djupare inttränger fysiologien i det organiska lifvets hemligheter, likasom psykologien i själslifvets. Men allt klarare framträder på samma gång för de store filosofiskt begåfvade naturforskarne, sådane som Helmholtz och andra, att det finnes områden, inom hvilka naturforskningen ej kan tränga, och som den på naturforskningen hvilande mekaniska världsåskådningen omöjligen kan bemäktiga sig. Det är människoandens område, de sinliga och andliga förnimmelsernas, känslolifvets, viljelifvets, de praktiska idealens. Där

ligga på en gång de största gåtorna, som tarfva förklaring, och de högsta mänsklighetens intressen. Det är på samma gång filosofiens aldra egnaste område, inom hvilket hon har att forska, men icke med några för henne egendomliga kunskapsmedel, ty sådana äger hon inga, trots alla öfvermodiga påståenden i den vägen, utan med samma kunskapsmedel som nyttjas i de öfriga vetenskaperna och äfven i det dagliga lifvet, nämligen varseblifning, yttre och inre iakttagelse samt tänkande öfver det iakttagna. Iakttagelsen lämnar ämnet till kunskapen; tänkandet renar ämnet från hvad däri är motsägande och falskt och utdrager därur det allmänna, som i form af begrepp och lagar bildar vetenskapens innehåll. Enda skillnaden är den, att i naturvetenskaperna är det den yttre varseblifningen, understödd af metodiska experiment, som öfvervägande brukas, medan filosofien hitintills öfvervägande brukat den inre erfarenheten och abstraherandet.

Som central vetenskap är filosofien på samma gång en systematik af alla andra vetenskaper och själf en vetenskap om varandets och vetandets högsta begrepp och lagar och om människans högsta praktiska uppgifter. Som sådan är det hennes uppgift att bringa alla mänskliga kunskaper i en sammanhängande ordning, rena dem från motsägelser, gifva alla uppträdande begrepp och lagar deras bestämda innehåll och omfång och ställa öfver det hela en öfversta grundsats, som genomtränger allt enskildt och gifver allt den enhet, som är vetenskapens väsentliga kännemärke. Detta är hennes stora

uppgift för all framtid. Det svåraste problem, som för närvarande möter henne härvid, är den fråga, huru hon under denna högsta, allt förklarande och försonande grundsats skall kunna inordna en världsåskådning sådan som den mekaniska, hvilken åtminstone tillsvidare är oundgänglig för naturvetenskapen och hvilken förklarar allt som sker som en nödvändig verkan af gifna orsaker — huru hon skall kunna inordna denna världsåskådning i samma tankebyggnad som den motsatta, hvilken människans andliga lif gifver vid handen, hvilket visar oss praktiska ideal, som vi hafva att följa, och visar, huru vi uppställa ändamål och välja våra medel för att vinna dem.

I sammanhang härmed står det andra stora problemet, huru en bro skall kunna slås öfver det svalg, som skiljer de så kallade materiella förloppen från de andliga, dallringarna i sinnesnervernas och hjärnans molekyler från de dem ledsagande förnimmelserna och tankarne. Så länge dessa problem icke äro till allmän tillfredsställelse lösta, så hvilar vår öfvertygelse, att alla forskningens resultat låta förena sig till en harmonisk tankebyggnad, mer på en fordran, att så måste vara, än på en ögonskenlig bevislighet, att så är.

Det senaste stora bemödandet i den vägen var inspireradt af naturvetenskapernas och den mekaniska världsåskådningens storartade segertåg och utgick på en materialistisk tydning af dessa problem. Hvad filosofien onekligen har att göra, det gjorde också den materialistiska afarten af densamma, så

till vida som hon samlade erfarenheter och resultater från alla naturforskningens områden, och hon gjorde det för att sammanfoga dem till en afbild af ett mekaniskt universum, uppbyggdt af blinda naturkrafters spel. De andliga företeelserna, som i detta mekaniska universum onekligen förekomma, eftersom människan står midt uti det, skulle enligt denna åsikt vara yttringar af materiella krafter. Allt var enligt denna åsikt materie och kraft. Men hvad materialismen glömde, det var filosofiens andra stora uppgift att pröfva de begrepp, med hvilka man opererar, och därför hände det, att själfva materialismens grundbegrepp, materien, upplöste sig vid närmare undersökning uti idel krafter och dessa krafter åter uti idel föreställningar. Materialismen misslyckades alldeles i sin ur vetenskaplig synpunkt lofvärda afsikt; han inveckladе sig i oupplösliga motsägelser och stod med dessa kvar i handen, sedan hans grundbegrepp bortrunnit honom mellan fingrarne. En annan lösning ligger åt det motsatta hållet: åt det där Plato, Leibniz, Boström och Lotze sökte henne, i det de antogo, att allt i grunden är andligt. En framtida forskning torde komma att visa, att det förhåller sig med de mekaniska lagarne ungefär så som det förhåller sig med de så kallade statistiska lagarne. Moralstatistiken hopsummerar en ofantlig massa händelser inom människans värld, hvilka alla hvar för sig äro produkter af människans relativt fria handlingar, men de årligen återkommande summorna af dessa fall äro under lika förhållanden hvarandra så pass lika och låta så pass förutsäga sig,

att de se ut som om de uttryckte något mekaniskt och nödvändigt, ehuru alla eller de flesta enskilda fall, som bilda dessa summor, äro produkter af människors öfverläggning och beslut. På samma sätt torde det vara möjligt, att allt i universum är lif och förnimmelse, ehuru summorna af de oräkneliga lefvande väsendenas i universum sträfvanden se ut som följder af en mekanisk nödvändighet och måste göra det, emedan de tillika uttrycka ett gudomligt förnuft, som behärskar och länkar alla dessa sträfvanden mot ett gemensamt mål.

Ett resultat, som filosofien och fysiologien i förening fastställt, är af vikt vid behandlingen af dessa frågor, men glömmes dock allt för ofta, när talet faller på skillnaden mellan naturforskningen och filosofien. Man hör nämligen så ofta sägas, att naturforskningen sysselsätter sig med en yttre, en utanför människan befintlig värld. Men detta är icke förhållandet. Astronomiens, kemiens, fysikens värld är lika väl som psykologiens en värld *inom* människan; hon är den sinnliga förnimmelsevärlden inom henne. Hvad vi se är våra synförnimmelser, och icke de ting, som framkalla dem; hvad vi höra är våra hörselförnimmelser, och icke de ting, som äro deras orsak. Hvad vi med känselsinnet iakttaga är våra känselförnimmelser, och ej heller de några verkliga ting, och såsom förnimmelser äro de till i själen, ej därutanför. Själfva människokroppen och hans lemmar äro en komplikation af syn- och känselförnimmelser i människans själ, så att man med fullt fog, så underligt det låter, kan säga, att den kropp

vi känna till som vår, den kropp vi se och förnimma, befinner sig i själen, men icke själen i kroppen. Den organism åter, som förorsakar våra kroppsförnimmelser, är, likasom de verkliga tingen i öfrigt, otillgänglig för våra sinnen. Det är med dessa sinnliga förnimmelser i människosjälen och den underbara följd de förete af fasta och skiftande gestalter, af ljus och färger, af klang och toner, som naturforskaren har att göra, äfven då han studerar så skenbart aflägsna föremål som stjärnorna på himmelen. Han vet, att ljus och färg och klang och doft icke äro egenskaper hos de verkliga tingen, utan produkter af våra sinnesorganer, men han tror dock, att de motsvaras af verkligheter utanför själen, nämligen af atomdallringar, af mekaniska rörelser i etern eller luften. Men man glömmer vanligen därvid, att naturforskarens experiment icke kunna föra honom längre än till jämförelser mellan föreställningar och föreställningar, mellan förnimmelser af ett slag med förnimmelser af ett annat. Han når aldrig med sina experiment utöfver den värld af sinnesintryck, som han har i sin själ, och som utgör hans fenomenvärld.

Till den fenomenvärlden hör äfven själfva den världsrymd, inom hvilken han förlägger alla atomrörelser, ty som *sedd* världsrymd är den en synförnimmelse, som *tänkt* världsrymd är den en tanke, och redan Immanuel Kant bevisade hvad fysiologien sedan ställt utom allt tvifvel, att själfva rummet eller rumåskådningen är likasåväl som ljus och färger och toner ett alster af vår organisation. Allt hvad naturforskningen har att göra och kan göra är att uppvisa

sammanhanget mellan människosjälens sinnliga förnimmelser och ådagalägga, huru tankelagarne och matematikens formler låta sig på dem tillämpa. Alla ändliga väsen hafva hvar sin fenomenvärld. Den endast med ett svagt känselsinne begåfvade plantans måste vara helt olika de lägre djurens, som hafva flere eller färre sinnesorgan; dessas åter måste skilja sig i mycket från de högre djurens, och dessas i sin ordning från människans. Och människorna åter hafva hvar sin fenomenvärld, af hvilken ingen är fullkomligt lik den andra. Vi taga icke utan skäl för gifvet, att dessa fenomenvärldar hafva mycket olika värde; vi kunna t. ex. utan öfvermod antaga, att människans är rikare och högre än t. ex. musslans eller daggmaskens. Men hvad mena vi, då vi säga, att människans världsuppfattning är rikare och högre än deras? Vi kunna därmed omöjligen mena annat än att människans fenomenvärld innehåller flere element af verklighet och sanning, att hon, med andra ord, närmar sig mer och liknar mer en fullkomligt sann världsåskådning. Men finnes en sådan, och då hos hvem? Är det möjligt att den sanna världen kan existera, utan att något väsen funnes, som vore i stånd att se världen sådan hon verkligen är? Måste icke denna värld hafva en grund, som utgör förklaringen af hennes tillvaro? Och då vi veta, att alla fenomenvärldar hafva sin grund i ändliga väsens andar, och att alla de föremål, som ses, höras och kännas i dessa fenomenvärldar, i grunden endast äro själsförnimmelser, så hvad ligger då närmare än att antaga, att den sanna, den verkliga världen, af

hvilken alla dessa fenomenvärldar endast äro svaga afbilder — hvad ligger då närmare än att antaga, att äfven den sanna, den verkliga världen har sin grund i ett andligt väsen, nämligen ett väsen af högsta fullkomlighet, och att de verkliga tingen i den sanna världen äro det väsendets förnimmelser och tankar. Den verkliga världen är då en värld af gudomliga förnimmelser, den verkliga världsbyggnaden ett system af gudomliga tankelagar. Det substantiella i allt är då icke materie, utan tanke; och då, men först då, blir det begripligt, huru det är människan möjligt att veta något om det som är. Med begrepp och tankar som byggnadsämne kan människan inom sig kopiera, skapa sig en vetenskaplig bild af världen, då denna själf består af tankar; men annars icke. Består den verkliga världen af förnimmelser, så är det begripligt, att den kan stå i förbindelse med och alstra i någon mån motsvarande förnimmelser i människosjälen. Jag behöfver icke påminna om det namn vi gifvit detta väsen, hvars tankar världen är, och som människosläktet med troende aning omfattat, innan det drefs att med sin tankeverksamhet söka hinna och begripa det. Funnes icke en sådan lefvande personlig sann världsåskådning, så funnes ej heller någon måttstock, efter hvilken vi kunde bedöma de olika fenomenvärldarnas sanningsvärde. Den ena fenomenvärlden vore då lika sann som den andra; daggmaskens lika mycket värd som människans. Hvarje väsen vore då världens mått, det ena lika godt som det andra, och om sanning i allmängiltig mening kunde då icke längre vara tal.

I den riktning, som jag härmed påpekat, tror jag att lösningen af filosofiens stora problem är att söka. Där tror jag att försoningen mellan den andliga världsåskådningen och den mekaniska är att finna, lika visst som jag tror, att ju djupare filosofien lyckas intränga i själslifvets hemligheter och på samma gång lyckas tolka naturens stora symbolskrift, dess mer skall hon kunna tillfredsställa människans alla andliga kraf: ej endast tankens, utan äfven hennes sedliga idealer och hennes evighetsträngtan. Det att kunna tillfredsställa hela människan är enligt min mening kriteriet på en filosofis sanning.

2.

I min föregående föreläsning redogjorde jag för den ställning filosofien intager till de öfriga vetenskaperna. Jag kommer nu och allt framgent i denna föreläsningsserie att inlåta mig på ämnen, hörande till den hufvuddel af filosofien, som kallas antropologi.

Antropologien är vetenskapen om människans väsen.

Att lära känna sig själf betecknades redan af Sokrates såsom all kunskaps begynnelse. Människan, för att vara hvad hon *bör* vara, måste åtminstone hafva en aning om hvad hon i grunden är. Och från aning och tro vill hon, så långt detta är henne möjligt, öfvergå till *vetande* om hvad hon är. Hon vill på ojäfviga grunder inse hvilket tingens rike hon tillhör.

Den första sats som möter oss i de gamla antropologiska läroböckerna är nu den, att människan består af själ och kropp eller att hon är en enhet af själ och kropp. Och denna sats förklaras ytterligare antingen så, att människan i denna sin tillvarelseform består af tvenne motsatta substanser: en andlig substans, nämligen själen, och en materiell

substans, nämligen kroppen, eller ock så, att människan är en enda substans, nämligen själen, af hvilken kroppen är endast ett fenomen, en företeelse för våra sinnen. I intetdera fallet betviflas själens tillvaro eller ens bestrides, att hon utgör det väsentligaste hos människan.

Och dock ligger en tredje uppfattning så nära till hands, nämligen den materialistiska, att människan är endast en kroppslig organism, hvars känslor, föreställningar och tankar uppkomma ur en materiell källa. Hon ligger så nära till hands, denna uppfattning, af flere skäl: först och främst det, att ingen iakttagelse visar oss andligt lif annorledes än i förening med en kroppslig gestalt, af hvars utveckling till mognad äfven det andliga lifvets mognad synes vara beroende. De utbilda sig båda tillsammans, och när kroppens funktioner upphöra, försvinner samtidigt hvarje yttring af den andliga kraft, som behärskade honom. För den, som hvarken genom religiös tro eller djupare eftertänkande stålsatt sig däremot, är det en fruktansvärdt intalande lära, som predikas af den yttre verkligheten vid hvarje läger, på hvilket ett lik med kalla styfnade lemmar är utsträckt. Hon vill på det tydligaste inprägla i oss, att hela vårt inre lif, våra känslor, viljeakter och tankar uppkomma ur de kemiska elementens förbindelser och försvinna med dessa förbindelsers upplösning. Och kasta vi en blick omkring oss på den värld, i hvars midt vi stå, hvars lagar vi äro underkastade och af hvilken vi själfve obestridligen utgöra en del, så synes allt bekräfta denna förgängelsens lära, ty där är

allt inbegripet i en oupphörlig skiftning och förändring, äfven det, som mest synes trotsa tiden, äfven bergen, som vittra och sammanstörta, äfven stjärnorna på himmelen. Och om vi, återvändande från den yttre världen, blicka in i oss själfva, så finna vi där en ständigt förbijagande flod af förnimmelser, kommande man vet icke hvarifrån, flytande man vet icke hvart. Öfver denna flod synes dock en fast punkt, likasom ett klipphvalf, hvarigenom alla dessa förnimmelseböljor taga sin väg. Denna fasta punkt, som icke låter rubba sig, är vår föreställning om ett vårt eget jag. Det bibehåller sig skenbart lika. Det sammanknyter med minnets band de bortgångna förnimmelserna med de närvarande och säger: det är ett och samma väsen, ett och samma jag, som haft dem alla. Men huru uppkommer denna jagföreställning? Barnet i sin spädaste ålder synes, att döma af alla tecken, ännu icke hafva den; men när det får den, så är det den egna kroppen barnet betraktar som sitt jag, och denna föreställning kan aldrig till fullo upphäfvas, äfven sedan man lärt sig att skilja mellan kroppen och det tänkande och viljande subjekt, som behärskar lemmarne. Äfven då betraktar man kroppen som uppbäraren af våra inre tillstånd: våra föreställningar, känslor och begär. Man antager, att dessa måste hafva sin källa någonstädes i kroppen, och på grund af en mängd småningom vunna erfarenheter och gjorda reflexioner förlägger man denna källa till hufvudet, särskildt till hjärnan. Och huru nära till hands ligger det då icke att antaga, att själen endast är en funktion hos hjärnan, att

själslifvet är en hjärnans verksamhet och upphör tilllika med denna!

Icke dess mindre ha alla till en viss mån af bildning hunna folk kommit till en annan öfvertygelse och uttryckt denna sin öfvertygelse i sina språk, i det de skapat ordet *själ* eller ett motsvarande ord, ej blott för att därmed beteckna den olikhet de funnit mellan det kroppsliga lifvet och det inre lifvet, utan för att därmed utmärka något alldeles särskildt, en själfständig beståndsdel af människan, ett element af annan art än de kroppsliga elementen, ett element, ur hvilket känslorna, begären och tankarne utströmma och som sammanhåller dem i ett och samma medvetande. Det, att olika folk så gjort, är otvifvelaktigt ett psykologiskt drag af högsta märkvärdighet. Men medan filosofien erkänner detta och erkänner sin skyldighet att vid frågans utredning icke underskatta detta faktum, kan hon dock icke utan vidare tillerkänna detsamma någon afgörande bevisningskraft.

Att folkens instinkt dock gått en riktig väg, när de skapade ordet själ och gaf det betydelsen af ett själfständigt element, framgår emellertid af andra betraktelser, hvilkas giltighet icke kunna i minsta mån rubbas af den erfarenhet, att vårt själstillstånd är högligen beroende af yttre intryck och af vårt kroppsliga befinnande.

Ehuru min egen åsikt om hvad den s. k. materien är är en helt annan, vilja vi för tydlighetens skull stanna vid det vanliga antagandet, att materien består af atomer, hvilkas enda egenskaper

äro de, att de utöfva dragnings- eller frånstötningskraft på hvarandra och till följe däraf kunna förändra sitt läge i rummet eller med andra ord försättas i rörelse och hvila. Äfven hjärnan såsom materiell kropp består då af sådana atomer, och materialisterna antaga, att genom växelverkningen, rörelsen, dallringen af dessa atomer skulle själslifvets företeelser uppstå. Vore denna förklaring hållbar, så skulle visserligen i vetenskapligt afseende den förmån vara vunnen, att allt här i världen läte förklara sig ur en enda princip, materiens — en förmån, som visserligen i annat afseende vore ytterligt dyrköpt på bekostnad af människans högsta sedliga intressen och innerligaste känslolif. Men det måste erkännas, att förklaringen är ohållbar. Först längre fram får jag tillfälle att utförligt visa, hvari hennes svåraste förseelse består, och huru fullständigt hon hänger i luften, då vi besinna, att människokroppen själf likaså väl som andra kroppar är ett fenomen inom oss själfva, är en kombination af syn- och känselförnimmelser i vår egen själ. Här vill jag till en början endast påpeka, huru omöjligt det är att jämföra materiens utsträckning, täthet, rörelser och blandningsförhållanden med de egendomliga själsprocesserna, känslorna, viljeakterna, föreställningarna och deras logiska förknippningar till begrepp, omdömen och slutledningar. Huru noga man må analysera t. ex. en hörselnerv och undersöka dess minsta beståndsdelars lagringsförhållanden och rörelser, skall man däri aldrig kunna upptäcka, huru en luftvåg, som träffat denna nerv, kunnat åstadkomma annat

än en ändring i dess fysiska tillstånd; att i och med denna ändring följt en hörselförnimmelse, förnimmelsen af en ton, en klang, ett buller skall aldrig kunna uppdagas. Rannsaka vi en synnerv ända in i hans minsta och finaste förgreningar, lyckades vi att mikroskopiskt följa hans finaste beståndsdelars dallringar, då han träffas af en etervåg, skola vi dock aldrig kunna visa, att det ligger i naturen af en sådan rörelse att upphöra som rörelse för att pånyttfödas som ljus, glans och färg i vår hjärna. Mellan de materiella nervelementens sista rörelser och själfva ljus- eller ljud- eller känselförnimmelsernas uppkomst skall klyftan alltid förblifva lika stor.

Det har händt naturforskare, som företrädesvis sysselsätta sig med atomernas grupperingar och rörelseförhållanden, att de icke beaktat denna klyfta. Nu åter, sedan man allmänt antagit teorien om de fysikaliska krafternas konstans, enligt hvilken de alltid bilda en oföränderlig kraftsumma, kan detta förbiseende svårligen längre äga rum, ty denna konstans skulle städse rubbas, om materiella rörelser kunde slå öfver i andliga fenomen. Också genomtränges naturforskningen mer och mer af en varsam och äkta filosofisk ande, som inser hvar gränserna för naturforskningen gå, och att där bakom ligga andra fält, som det tillkommer en annan vetenskap att odla.

Till desse naturforskare hör den ryktbare Dubois-Reymond, som uttalade sina åsikter om naturforskningens gränser i ett mycket omtaladt föredrag, som han för några år sedan höll inför en natur-

forskare- och läkarekongress i Leipzig. All naturforskning, anmärker han där, utgår ytterst på att åstadkomma en fullständig lära om atom-mekaniken. Antag, att det funnes en ande, ofantligt högre begåfvad än någon människa och som fördenskull kommit till en fullständig, för människan aldrig upphinnelig kunskap om denna mekanik. Han kände då, hvar hvarenda atom i universum i ett gifvet ögonblick befunne sig, huru han rörde sig och inverkade på andra atomer, och med mekanikens gifna regler och matematiska formler kunde denna ande då med säkerhet uträkna allt som skett och kommer att ske i den yttre världen och detta säkrare än astronomen uträknar för årtusen fram och tillbaka stjärnornas gång på himmelen. Likasom astronomen förutsäger, när en komet, hvars bana han beräknat, åter skall ur världsrymdens djup dyka upp på himlahvalfvet, så kunde denne ande i sina ekvationer uträkna, då det kristna korset åter skall uppsättas på Sofiamoskéen i Konstantinopel eller när England skall hafva bränt upp sina sista stenkol. Men om denne ande icke kände något annat än denna yttre värld, hvad kände han då? Ingenting annat än en i världsrymden fördelad rörlig materie. Plantorna, djuren, människorna skulle förekomma honom endast som egendomliga atomkomplexer, rörande sig som automater, och han skulle icke, trots den noggrannaste insikt i de finaste nervrörelser, trots den tydligaste uppfattning af hvarje atoms dallring i människohjärnan och trots alla beräkningar af denna dallrings mekaniska efterverkningar — han

skulle, trots allt detta, icke kunna leta sig till ens en aning om de fenomen, som i sammanhang med dessa nervrörelser, dessa nervdallringar, uppenbara sig i de organiska varelsernas inre värld: han skulle icke hafva en aning om att det i denna inre värld finnes förnimmelser af ljus, dagrar, skuggor och färger, af klang och olika toner, af smak och dofter, ty alla dessa kvaliteter finnas icke i den yttre naturen, utan uppkomma först i och genom sinnesorganerna i själen. I stället för ljus skulle denne ande förmärka eterdallringar; i stället för toner skulle han förmärka ljudvågor; i stället för lukt- och smakförnimmelser, skulle han förmärka kemiska rörelser. Lika litet skulle denne ande ana, att de materiella förloppen i hjärnan ledsagas af föreställningar, begrepp, omdömen och slutledningar i människans inre värld. Han skulle icke kunna upptäcka någon öfvergång från materiella processer till andliga. Emedan nu naturforskaren själf är människa, vet han, att dessa andliga processer *förefinnas**); men äfven om han kände hjärnan aldrig så grundligt, skulle han lika litet som den ifrågavarande anden vara i stånd att finna en öfvergång mellan blotta atomrörelser och själsförnimmelser. Den som tror sig kunna ur materiella rörelser förklara t. ex. minnet eller idéassociationen misstager sig grundligt, äfven om han ägde en astronomiskt noggrann kunskap om alla de atomrörelser, som föregå under vår hufvudskål. Genom

*) Det kursiverade ordet finns ej i manuskriptet.
Utgifvaren.

dem kan man visserligen lära sig känna vissa villkor för själslifvet, men icke huru själslifvet själf kommer till stånd. Här anser Dubois-Reymond naturvetenskapens gränspåle stå. Denna vetenskap, huru fullkomlig han må varda, skall aldrig ur sina mekaniska förutsättningar kunna förklara medvetandet och själslifvet, ej ens den svagaste förnimmelse hos ett infusionsdjur. Naturvetenskapen kan aldrig gifva svar på de frågor, som den sanningstörstande Faust framställde: frågorna om »hur lifvet gror och andekrafterna spela, och hvad som innerst enar det hela.» Naturvetenskapen, anmärker Dubois-Reymond, ger oss icke den sanna bilden af världen, utan endast ett surrogat därför. Ett sådant erkännande kan endast en stor naturforskare göra; de små akta sig väl därför. Men hvad värde detta surrogat emellertid har, det bevisas af de upptäckter och uppfinningar, som äro dess verk och som omgestalta jordytan, människornas villkor och hela det historiska lifvet. Erkännandet är dess aktningsvärdare som Dubois-Reymond lutar åt en materialistisk världsförklaring, ehuru han på samma gång anser den omöjlig att åstadkomma.

Så länge nu en sådan omöjlighet föreligger, är det berättigadt att antaga, att de andliga fenomenen ha sin grund i ett självständigt icke-materiellt väsen, nämligen själen. Det ligger — såsom en utmärkt filosof i fråga härom anmärker — det ligger utan tvifvel i vetenskapens intresse att sammanfatta en mångfald af företeelser under en enda princip, denna må nu vara andlig eller materiell; men ett större och väsentligare intresse har dock vetenskapen där-

uti, att hänföra allt som sker till de villkor, hvaraf skeendet verkligen beror; och vår sträfvan efter att finna en enda högsta förklaringsgrund för allt måste underordna sig de för handen varande sakförhållandena. Intet betänkande bör därför hindra oss att antaga olika förklaringsgrunder, åtminstone tillsvidare, för så stora och olika grupper som de fysiska och de andliga företeelserna. Vi kunna i vetenskapens intresse fordra, att dessa två förklaringsgrunder skola förhålla sig som tvenne stammar, uppsprungna ur en gemensam rot; men vi kunna icke fordra, att de skola sammanfalla med hvarandra.

Jag har nu angifvit ett af de skäl, som berättiga till antagandet af en själfständig andlig faktor i människonaturen. Det finnes för samma antagande ännu ett skäl, som är af afgörande vikt. Det är det mänskliga medvetandets enhet. Nu är det visserligen min åsikt, att den mänskliga organismen, likasom djurens och plantornas, för ingen del är att betrakta såsom en i sig själf rent materiell, i sig själf liflös massa, som får allt lif ingjutet i sig från en annan faktor, själen. Det är tvärtom ett faktum, att hvarje cell i en sådan organism är ett lefvande väsen; och det är antagligt, att hvarje nervknut i densamma, såsom Hartmann påyrkar, har sitt speciella medvetande. En organism är att betrakta som en mer eller mindre centraliserad stat af lefvande väsen, omfattande många kommuner af dylika. Då en organism dör, är det bandet, som sammanhållit denna stat och dessa honom underordnade kommuner, som brister; men intet af de lefvande väsen,

som bildat denna stat, går därmed förloradt. Redan före Hartmann hade Hermann Lotze för psykologiska ändamål påpekat, huruledes organismens egenskap att vara ett slags stater af lefvande väsen är i ögonen fallande särdeles hos de lägre djurarterna, där det gemensamma lifvet är mindre centraliseradt, t. ex. hos polypen, som kan sönderskäras i flere delar, af hvilka hvar och en blir en polyp. Det är icke polypens själ, som sönderdelas af snittet, utan det kroppsliga band, som sammanhöll flere liknande djursjälar i ett slags förening, hvilken hindrade de enskildas individuella utveckling. Hvad som är så i ögonen fallande hos de lägre djuren finnes ock, om än på annat sätt och under olika förhållanden, hos de högre djuren och hos människan. Äfven människokroppen är en underbar förening af lefvande väsen med mer eller mindre dunkel förnimmelseförmåga, alla samverkande för att tjäna ett enda, af dem på en gång beroende och dem behärskande själsväsen af högre art. Då vi fördenskull tala om det mänskliga medvetandets enhet, sker det icke i den mening att därmed förneka tillvaron af andra lägre och tjänande medvetanden i hennes organism. Vi mena tvärtom, i likhet med Lotze, att hvarhelst ett medvetande finnes, måste det vara *ett* och uppbäras af ett enda väsen, nämligen just det som har detta medvetande. Vore tilldragelserna i det mänskliga medvetandet fördelade på flere väsen, skulle t. ex. aldrig en logisk slutsats komma till stånd. Redan Aristoteles anmärker, att om e n person tänker öfversatsen, en annan person undersatsen i en

slutledning, utan att den ene vet af den andre, så skulle hvarken den ene eller den andre kunna draga slutsatsen. Om t. ex. personen A endast tänker öfversatsen: »Enligt almanackan skall solen i dag gå ned klockan 5,38»; och personen B samtidigt tänker endast undersatsen: »Solen är ännu högt öfver synranden»; så kan ingendera bringa till stånd den härur flytande slutsatsen: »Klockan kan således ännu icke vara 5,38.» Och alldeles som flere olika personer skulle också flere olika väsen — atomer, monader eller hvad man vill kalla dem — äfven om de vore delar af en och samma hjärna, förhålla sig, ifall icke den enes tillstånd kunde öfverflyttas på den andre, och alla tillstånden samla sig till ett sammanhängande helt hos ett enda af dessa väsen. Vore det icke ett enda själsväsen, som emottoge de olika intrycken genom de olika sinnesorganen, skulle det till och med vara oss omöjligt att tillskrifva ett och samma föremål egenskapen att förete en viss färg och egenskapen att gifva toner ifrån sig. Vi skulle icke kunna säga om t. ex. ett piano, att det har en röd färgnyans och att det klingar. Gå vi från så enkla företeelser, som i all sin enkelhet dock kräfva medvetandets enhet, öfver till att betänka hela arten af vår tankeverksamhet, som ur en mängd föremål abstraherar begrepp, som omfatta dem alla, och ur dessa begrepp andra och högre sådana och söker sammanfoga allt till en stor sammanhängande tankebyggnad, så är något dylikt otänkbart utan medvetandets enhet, d. v. s. utan en medveten lefvande enhet, som fullgör detta. Det lefvande

band, som sammanknyter all denna mångfald, kan omöjligen själf vara något mångfaldigt. Redan de i olika riktningar verkande mekaniska krafterna kunna icke sammanflöda till en enda resultant, utan att träffa och verka på ett och samma föremål; än mer fordras då en enda sammanknytande kraft, för att förena tusentals mångfaldiga föremål i ett begreppssystem.

Häraf följer, att hvarken hjärnan i sin helhet eller någon af dess delar, såvidt de äro sammansatta af molekyler och atomer, kan vara själsprocessens verkliga källa, emedan all materie, alltså äfven hjärnan, är sammansatt af en mängd atomer. Blott ett i sträng mening enkelt odelbart väsen, man må kalla det atom eller monad, kan vara grunden för själsföreteelserna. De olika själsprocesserna och själstillstånden kunna icke tänkas fördelade på flere väsen eller monader, emedan den inre erfarenheten visar, att de äro strängt förknippade med hvarandra. Alla psykiska företeelser hänvisa på *ett* subjekt, som föreställer, känner, begär och vill.

Detta är de tvenne grunder, på hvilka man känner sig berättigad och förpliktad att antaga tillvaron af ett själfständigt själsväsen hos människan.

Jag vill nu lämna en kort historik öfver de olika sätt, hvarpå man sedan den franske filosofen Descartes' dagar, med hvilka den nyare tidens filosofi kan anses börja, har tänkt sig förhållandet mellan själen och kroppen.

3.

I min föregående föreläsning redogjorde jag för de grunder, som föra till det antagande, att i människan finnes en själfständig andlig princip, ur hvilken själslifvets företeelser måste förklaras. Men ju egendomligare vår andliga tillvaro förekommer oss, ju skarpare och bestämdare vi uppfatta skillnaden mellan å ena sidan tankens, viljans och känslans lif och å andra sidan de fysikaliska och kemiska förloppen i den s. k. materiella världen, dess starkare tränger sig den frågan på oss, huru det är möjligt, att tvenne ögonskenligen så skilda områden som det andliga och det materiella dock kunna stå i så innerlig växelverkan med hvarandra, som vi finna att de göra det särskildt hos oss själfva, då vi äro eller i hvarje fall förekomma oss vara en enhet af en andlig princip och en materiell, en enhet af själ och kropp.

Det är naturligtvis en af filosofiens förnämsta uppgifter att söka besvara denna fråga. Huru detta skett ifrån den nyare filosofiens början intill våra dagar, skall blifva ämnet för denna och närmast följande föreläsningar. Vi börja med den nyare filoso-

fiens fader, fransmannen Descartes, hvars namn utan tvifvel är bekant för de fleste af mina åhörare. Han var, som vi veta, nära vän till vår svenska drottning Kristina, vistades någon tid vid hennes hof och afled i Stockholm år 1650.

Descartes blef den nyare filosofiens grundläggare därigenom, att han insåg och gjorde allvar af nödvändigheten att göra filosofien så fri från förutsättningar som möjligt. Intill hans dagar hade denna vetenskap intagit en tjänande underordnad ställning till den kyrkliga teologien och betraktat de af kyrkan fastställda lärosatserna, dogmerna, som rättesnören för sina undersökningar. Men dogmerna vilja vara uppenbarade sanningar, sanningar, som människan icke af sig själf kan finna, och de afsäga sig därmed alla anspråk på att vara begripliga i och för sig självfva, såsom geometriens axiomer, eller att vara bevisliga, såsom geometriens härledda satser äro det. Dogmerna duga fördenskull hvarken som utgångspunkter eller rättesnören för filosofien, så vidt som denna vill vara en verklig vetenskap. Filosofien måste börja med att tvifla på allt och måste likväl finna en utgångspunkt, som är otvifvelaktigt riktig. Och denna utgångspunkt fann Descartes just i självfva tviflandet. Den som tviflar öfver något, tänker i och med detsamma som han tviflar. Självfva tänkandets tillvaro kan således icke dragas i tvifvelsmål. Men tänkandet förutsätter ett jag, som tänker. Och detta blef nu den säkra utgångspunkten för Descartes, att det nämligen *finnes ett jag, som tänker*. För filosofen måste till en början allt annat vara ovisst utom

detta. Det måste således äfven vara ovisst för honom, om det existerar en yttre värld, en värld af ting eller kroppar utanför hans tänkande jag. Filosofen vet nämligen ganska väl, att om jag ser något, så är hvad jag ser en synförnimmelse, hvilken existerar inom mig själf, och icke ett ting eller en kropp; om jag hör något, så är detta en hörselförnimmelse; om jag känner något tungt, hårdt, kallt eller varmt, så är detta känselförnimmelser, men icke ting eller kroppar. Då emellertid tillvaron af en yttre värld och materiella ting just är det, som människor i allmänhet aldra minst betvifla, så må vi stanna ett ögonblick vid denna punkt, för att rättfärdiga den varsamhet, hvarmed Descartes här gick till väga. Vi vilja från en annan författare låna en bild, som kan göra saken klar. Låt hvar och en af oss tänka sig, att han befinner sig i en kammare, som är alldeles afstängd, så att vi icke kunna se, höra eller uppfatta något, som tilldrager sig därutanför, utan endast förnimma hvad som tilldrager sig därinne. Låt oss vidare föreställa oss, att i denna kammare är anbragt ett system af ringklockor eller af visare, som sättas i rörelse utifrån. Antag vidare, att den som bor i kammaren aldrig varit därutanför. Hela hans världserfarenhet inskränker sig då därtill, att han tid efter annan hör de olika klockorna ringa och ser de olika visarne röra sig. Men *hvad* som bragt klockorna att tona, visarne att röra sig har han däremot icke sett. Om orsakerna äro naturkrafter, mänskliga eller andra väsens ingripande vet han icke. Han har blott sett en verkan af en yttre orsak; han har sett

kraftens verkningar, men icke kraften själf. Naturforskaren, som sysselsätter sig med de mänskliga lifsfunktionerna, säger nu, att en sådan från den öfriga världen afstängd kammare är den mänskliga hjärnan, och att nerverna äro de trådar, som reglera vår förbindelse med den yttre världen. Och filosofen tillägger med den tänkande naturforskarens goda minne, att när vi tala om hjärna och nerver, så mena vi egentligen endast andra sinnesförnimmelser, andra rörelser af de där fingerade klockorna och visarne, hvilkas verkliga orsaker vi icke omedelbart känna. Äfven hjärnan och nerverna som ting betraktade höra till den utanför kammaren belägna okända världen, och kammaren själf är således icke hjärnan, utan den mänskliga förnimmelseförmågan, människosjälen. Utanför den kan människan icke komma. Utanför sitt eget förnimmande och tänkande jag kan människan omöjligen träda.

Detta var nu äfven Descartes' ståndpunkt, och det var därför han ansåg det vetenskapligt nödvändigt att börja med ett tvifvel på tillvaron af en yttre kroppslig värld. Hade nu Descartes stannat vid detta tvifvel, så skulle han måhända nödgats att, såsom Fichte sedermera gjorde, antaga, att allt, som vi med våra sinnen förnimma, både till form och innehåll härflyter ur det tänkande jaget själf, att människoanden ur sitt eget djup framalstrar den bildvärld, som utgör fältet för hans erfarenhet och hans sträfvanden. Men denne tanke kunde icke tillfredsställa Descartes. Han ville tvärtom öfvervinna detta tvifvel, hvari han såg ett hinder för en verklig världsförklaring, som ju är filosofiens uppgift. Ledda af ett slags naturinstinkt pläga människor, som tänka öfver detta ämne, resonnera på följande sätt: Jag känner hunger och törst, lust och smärta; jag har förnimmelser af tyngd, begränsade former, hårdhet, mjukhet, värme, köld, ljus, färger, toner, dofter, smak. Det är sant, att de såsom förnimmelser existera endast i min själ; men jag märker också, att de icke komma från mig själf: de infinna sig vanligen utan mitt tillgörande och utan min vilja. Alltså måste de härröra från verkliga ting, som befinna sig likasom utanför min själ. Och jag måste antaga, att mina synförnimmelser och öfriga sinnesintryck gifva mig tämligen riktiga bilder af de verkliga tingen, ty i annat fall skulle jag aldrig kunna finna mig tillrätta och utöfva en förnuftig verksamhet i den värld af verkligheter och af praktiska uppgifter, som jag tillhör. Och nästan alla de begrepp, med hvilka mitt tänkande rör sig, såsom begreppen människa, djur, hus, sten, frisk, sjuk o. s. v. äro ju abstraktioner ur mina sinnesförnimmelser. Vore nu dessa icke något så när trogna afbilder af de verkliga tingen eller kropparne och deras tillstånd, så skulle ju mitt tänkande röra sig hufvudsakligen med tomma skenbegrepp. Så resonnerar det s. k. sunda människoförståndet, och Descartes ger det i hufvudsaken rätt. Han endast anmärker, att bevisningen icke är sträng nog för att duga i filosofien. Ty vi veta ju, att våra sinnen ofta gäcka oss. Den skenbart tydligaste sinnesförnimmelse kan vara utan realitet, ej blott i drömmen, utan äfven i det vakna tillståndet. Föremålen

synas hafva olika form allt efter deras olika afstånd. Ett torn, som på nära håll är fyrkantigt, kan på afstånd synas rundt. En rad af punkter, försatt i kretsande rörelse, ser ut som en sammanhängande linje. Där den rödblinde blott ser *en* färg, som han kallar gult, kunna andra se fyra färger: rödt, orange, gult och grönt. Ett föremål, som vid beröring med ena handen förekommer kallt, kan vid beröring med den andra förekomma varmt. Efter en amputation tycker sig den sjuke tydligt förnimma smärta i den lem, som redan är afsöndrad från hans kropp. Att allt detta låter fysiologiskt förklara sig undanrödjer icke det faktum, att sinnesförnimmelserna ofta gäcka oss. De äro således i sig själfva otillförlitliga vittnen om att det finnes en yttre kroppslig värld. För att vara giltigt måste deras vittnesbörd bekräftas af förnuftet självt, och denna bekräftelse söker nu Descartes åstadkomma medelst följande resonnemang:

Visst och säkert är till en början blott att jag förnimmer, att jag har sinnliga föreställningar inom mig. Där näst är det visst och säkert, att dessa föreställningar måste hafva en orsak. Och denna orsak måste i sin ordning förefinnas antingen inom mig eller utanför mig.

Låt oss nu först undersöka det ena alternativet, att det, som förorsakar mina sinnliga förnimmelser, befinner sig inom mig. Det vill säga: denna orsak, källan till mina förnimmelser, skulle då vara min egen själ. Men själen är enligt Descartes ett tänkande och viljande väsen, ingenting annat. Hvarje själsverksamhet är antingen en tankeyttring eller en viljeyttring. Antag nu en sinnesförnimmelse hvilken som helst, t. ex. synförnimmelsen af en byggnad eller ett träd. Har nu denna synförnimmelse sin källa, sin orsak i själen, så måste vi antingen hafva *tänkt* fram byggnaden, trädet, eller medelst en viljeakt *manat* fram dem. Men vår inre erfarenhet säger oss alldeles bestämdt, att vi se byggnader och träd utan att hafva tänkt fram dem eller ens velat se dem. Våra sinnesförnimmelser äro hvarken tankealster eller viljealster. Och enär själen icke har någon annan verksamhet än tänkande eller viljande, så följer däraf, att våra sinnesförnimmelser icke kunna förorsakas af oss själfva, icke hafva sin källa i vår själ.

Det återstår då endast det andra alternativet: att våra syn-, hörsel-, smak-, lukt- och känselförnimmelser ha sin orsak *utom* oss. Hvilken kan nu denna orsak vara? Med undantag af sitt eget tänkande och viljande jag kan ju människan icke med visshet säga att någonting annat existerar. Dock, hon kan ur sin egen natur sluta sig till, att äfven ett annat väsen existerar, nämligen Gud. Guds realitet framgår ur det faktum, att människan förefinner inom sig föreställningen om ett högsta väsen, hvilken föreställning hon ej kan hafva bildat godtyckligt och af egen kraft, utan som måste vara i henne inplantad af Gud själf, emedan denna föreställning innebär något annat och oändligen mer än människans föreställning om sitt eget jag. Ligger nu, såsom visadt är, orsaken till sinnesförnimmelserna utanför människan själf, så blir det således närmast fråga om

huruvida Gud är den omedelbara orsaken till att vi hafva syn-, hörsel- och andra sinnesförnimmelser. Hade Descartes besvarat den frågan med ja, så hade han kommit in på en åsikt, som åttio år senare framställdes af den irländske biskopen Berkeley, hvilken förnekade tillvaron af materiella ting eller kroppar och antog, att våra föreställningar om sådana ting framkallas på ett ordnadt, för människans jordelif ägnadt sätt af Gud själf. Descartes åter besvarade frågan med nej. Det skulle enligt hans mening strida emot Guds sannfärdighet att föregyckla oss sinnesförnimmelser, som icke hade någon motsvarighet i verkliga ting eller kroppar, medan vi likväl alla instinktmässigt taga för gifvet, att en sådan motsvarighet finnes, att det t. ex. utom oss finnes ett verkligt träd, när vi ha synförnimmelsen af ett träd. Alltså är det visst, att då orsaken till mina sinnliga föreställningar hvarken är i min egen själ eller i Gud, så måste denna orsak vara verkliga materiella ting, som finnas utanför själen.

På detta sätt sökte Descartes bevisa tillvaron af en yttre materiell eller kroppslig värld. Han hade börjat med att tvifla på allt. Han hade därefter i självfva tviflandet funnit ett bevis på att det finnes ett väsen, som kan tvifla och tänka, nämligen människosjälen. I människosjälen hade han förefunnit Guds-idéen, af hvars tillvaro och innehåll han drog den slutsats, att Gud måste finnas. Han hade vidare förefunnit sinnliga föreställningar hos människan och vid en undersökning kommit till det utslag, att dessa föreställningar icke skulle finnas, om det icke finnes dem motsvarande materiella eller kroppsliga ting. Guds tillvaro, den tänkande och viljande själens tillvaro och materiens tillvaro voro således tryggade inför tanken. Hvad Gud är veta vi: han är det i och för sig bestående, fullkomliga väsendet, förutan hvilket hvarken själen eller materien skulle vara till. Hvad själen är veta vi likaledes: hon är ett tänkande och viljande väsen. Men hvad är materien eller det kroppsliga? Det gällde nu för Descartes att bestämma materiens eller det kroppsligas begrepp.

Vid letandet efter hvad materien är måste vi gå varsamt till väga, för att kunna särskilja de kroppsliga tingens verkliga egenskaper från våra egna rent subjektiva föreställningar om dem. Vi måste lära oss att skilja mellan vår egen natur och tingens natur, och det är svårt, ty vi äro från barndomen vande att förblanda dessa naturer med hvarandra, och denna vana har äfven utpräglat sig i vårt språkbruk, då vi t. ex. säga, att det eller det tinget är hårdt eller mjukt, kallt eller varmt, har den eller den klangen, lukten, smaken, medan det i självfva verket är vi självfva, som hafva förnimmelser af sådana slag, då vi stå i beröring med tinget. På detta område, där den icke reflekterande människan tror sig vara säkrast hemma och där hon finner filosofens tvifvel obegripliga och hans undersökningar onödiga eller löjliga, just där möter oss en oöfverskådlig här af mänskliga villfarelser. För den icke reflekterande människan, som ej heller fått vetenskaplig uppfostran, är jorden orörlig, jordens yta en af synranden omgränsad cirkelrund skifva, himmelen ett hvalf, på

hvilket solen går upp och ned, stjärnorna äro små lågor, luften någonting okroppsligt. I denna af idel fördomar hopfogade föreställningsvärld lefver sig naturmänniskan in, och hon tror sig föra det sunda förståndets och den ögonskenliga sanningens talan, då hon vidhåller sådana fördomar. »Däremot är det», säger Descartes, »filosofens plikt att icke låta något gälla för sant, som han icke insett vara sant; att förtro sig åt sinnena, det är att hysa större förtroende till barndomens omogna omdömen än till det mognade förnuftets insikter.»

Descartes undersöker nu därefter kropparnes verkliga och skenbara egenskaper, för att skilja dem åt och för att fastställa hvad som är materiens allmänna egenskaper. Tyngden kan icke räknas till de senare, ty det finnes också kroppar, som icke äro tunga. Färgen kan ej heller räknas till materiens allmänna egenskaper, ty det gifves äfven färglösa genomskinliga kroppar. Hårdhet, mjukhet, köld, värme o. s. v. äro mänskliga förnimmelser, som ha sin orsak i tillfälliga egenskaper hos materien, men ej i allmänna egenskaper hos densamma. Att inbilla sig, att sådana mänskliga förnimmelser äro egenskaper hos kropparne, det är att bekläda dem med mänsklig natur, att antropomorfisera dem. Det gäller tvärtom att afkläda dem allt mänskligt, allt andligt, och hvad som då är kvar, det är den verkliga materien. Och hvad som efter denna afklädning verkligen är kvar, det är en enda egenskap: nämligen *utsträckningen,* egenskapen att intaga ett visst begränsadt rum. Utsträckning och materie äro ett och detsamma.

Alla kroppars gemensamma, väsentliga och nödvändiga egenskap är den att hafva utsträckning. Jag kan föreställa mig ett materiellt ting utan färg, lukt, smak, tyngd; men jag kan icke tänka mig det utan utsträckning.

Härmed hade nu Descartes funnit hvad som är den fastående, allmängiltiga skillnaden mellan ande och materie, själ och kropp. Själen är en tänkande och viljande substans, kroppen är en utsträckt substans. Hvarje kropp är en bestämd och begränsad rumstorhet och ingenting annat.

Jag har ansett det nödvändigt att med en viss utförlighet redogöra för denna Descartes' tankegång, ty utan denna skulle vi icke rätt kunna förstå den uppfattning, hvartill hans skola, hans lärjungar kommo med afseende på den antropologiska frågan om själens förhållande till det kroppsliga hos människan; ej heller skulle vi förstå hans egen antropologi, hvars grunddrag jag nu vill teckna.

Före Descartes' tid hade människotanken ännu aldrig delat tillvaron i tvenne så skarpt skilda riken som han gjorde. Grunddraget i hans filosofi är den oöfverstigliga linje han drager mellan själarnas rike och de materiella tingens. Dessa riken hafva med hvarandra ingenting gemensamt. Ande och materie stå mot hvarandra som tvenne af hvarandra alldeles oberoende substanser. Själen vill och tänker. Därmed är själens hela väsen uttryckt; och enär hvarken vilja eller tanke intager något rum, så gör själen det ej heller. Hon är immateriell. För henne, lämnad åt sig själf, existerar ingen världsrymd. I och

för sig själf finnes hon ingenstädes i det omätliga gränslösa rummet. Rummet, världsrymden är däremot tummelplatsen för materien, för de kroppsliga tingen. Något tomrum finnes icke. Materie i fast, flytande eller gasartad form utbreder sig genom oändliga rymder, för hvilka den mänskliga fantasien aldrig kan finna en gräns. Alla förändringar i den materiella världen bestå af rörelser, det vill säga ortförändringar. Allt, som sker i den materiella världen, består däri, att kroppar stöta eller trycka hvarandra och därigenom förändra sitt läge i rummet. Den materiella världen är en rent mekanisk värld, i hvilken allt, som timar, måste förklaras på rent mekaniskt sätt.

Dock, så fullständigt olika andens och materiens riken äro, så oöfverstiglig linjen är, som skiljer dem, så har dock denna linje en utgångspunkt, och det är i Gud. Gud är grunden för både den andliga och den materiella världens tillvaro. Förutan Gud skulle själarna hvarken vilja eller tänka. Förutan Gud skulle de materiella tingen, från stjärnorna i deras banor till vattendroppen i oceanen, befinna sig i evig hvila, ty materiens enda egenskap är ju utsträckning i rummet, och från blotta utsträckningen kan ingen kraft, kan ingen rörelse komma. Gud är den första orsaken till rörelserna i materien. Gud är principen för tankeverksamheten i själarna och för rörelse i kropparne. All kraft kommer ifrån honom. Materien är i sig själf kraftlös.

Det största och mest förvånande under i Guds skapelse är nu det, att andens och materiens riken, ehuru så skilda, dock kunna på vissa punkter af gränslinjen dem emellan sammanträffa och där ingå en innerlig förening. Hvarje människa är en sådan punkt. Hvarje människa utgör en underbar förening af de två i allo olika substanserna: ande och materie, själ och kropp. Möjligheten af en sådan förening är i sig själf så otrolig, att filosofen måste rikta ett afgjordt tvifvel däremot. Men tviflet nedslås af sakverkligheten. Likasom våra sinnesförnimmelser öfvertyga oss, att det utanför oss finns materiella ting, så öfvertyga oss yttre och inre förnimmelser i förening, att vår själ är på det innerligaste förbunden med en kroppslig organism. Våra naturdrifter, våra fysiska känslor af lust och smärta bekräfta det ovedersägligen, att människosjälen ej endast bor i sin kropp, såsom skepparen i sitt fartyg, utan är likasom sammangjuten med honom till ett väsen, ehuru det synes obegripligt, att ett immateriellt väsen som själen, hvilken ej finns till i rummet, ej intager någon del af rummet, kan förenas med materien, hvars enda egenskap består uti att finnas till i rummet.

Bland alla varelser i världen är enligt Descartes människan den enda, hos hvilken en sådan förening äger rum. Men, kan man fråga, visar oss då icke erfarenheten, att äfven djuren utgöra en sådan förening, ehuru deras själar må vara vida underlägsna människans? Descartes besvarar denna fråga med *nej,* och vi komma därmed till en särdeles karakteristisk, men också särdeles känslig och sårbar punkt i hans filosofi. Det är säkert, att djuren icke kunna

förvärfva någon klar och tydlig kunskap om världen; det är säkert, att de icke hafva abstrakta begrepp; det är fördenskull säkert, att de icke göra omdömen och slutledningar, ty sådana äro utan abstrakta begrepp omöjliga. Det är fördenskull säkert, att de icke kunna tänka. Häraf drager nu Descartes den slutsats, att djuren icke hafva någon själ. Och slutsatsen är under de gifna förutsättningarna riktig, om man, såsom Descartes gjorde, antager, att själ och tänkande äro ett och detsamma. I annat fall upplöser sig denna slutsats i intet. Men djuren hafva ju yttre och inre förnimmelser. De hafva inom sig, de som vi, en värld af syn-, hörsel- och känselförnimmelser; de hafva drifter, som likna viljeyttringar, de känna hunger och mättnad, köld och värme; de känna tillgifvenhet, fruktan och vrede, de känna lust och smärta. Ja väl, detta nekar icke Descartes; men han förklarar, att alla dessa förnimmelser icke hafva sitt upphof i själen utan i kroppen, att de måste förklaras som kroppsliga företeelser. Han stod här i ett svårt dilemma. Å ena sidan kunde han icke annat än afgifva en sådan förklaring, sedan han definierat själen som ett tänkande väsen och ingenting annat. Men å andra sidan hade han definierat materien som utsträckning och som ingenting annat. Materien är ju enligt Descartes alldeles egenskapslös i öfrigt, alldeles kraftlös, och de enda krafter hon företer äro rörelsekrafter, till hvilka hon fått impulsen af Gud. Men huru kan då ur blotta materien djurens förnimmelselif och känslolif uppkomma? Descartes, så skarpsinnig annars, tvingas af sina förut-

sättningar att blunda för den djupa klyfta, som skil jer sinnesförnimmelser och känslor från materiella, mekaniska rörelser, som ju äro ingenting annat, enligt Descartes själf, än ortförändringar. Han ställer sig här på en alldeles materialistisk grundval och anser sinnesförnimmelser och känslor vara följder af de mekaniska förutsättningarna i djuren och i människokroppen. Djuren äro underbart komplicerade maskiner, hvilkas delars samarbete framalstrar sinnesförnimmelser och känslor. Äfven människokroppen är en sådan maskin, han är ett lefvande djur, äfven han, men af sådan fullkomlighet, att han är värdig och tjänlig att vara bostad och verktyg åt själen, som är den egentliga människan. Man bör således noga skilja mellan begreppet *lif* och begreppet *själ*. Att lefva, det är att vara en i gång försatt djurisk mekanism, och skillnaden mellan mekanism och organism, mellan maskin och lefvande kropp är, strängt taget, ingen. Organism eller lefvande kropp är en sådan maskin, hvars delar utgöra en verklig enhet och icke bara en aggregativ hopfogning, såsom de af människorna förfärdigade maskinerna äro. Häraf följer nu, att då en själ är förenad med en sådan organism — hvilken förening som nämdt endast äger rum hos människorna — så får man för ingen del betrakta själen som kroppens lifsprincip. Kroppens lifsprincip är enligt Descartes att söka i den eld, hvars brännmaterial är blodet och hvars härd är hjärtat. En äldre samtida till Descartes, den store engelske naturforskaren Harvey, hade upptäckt lagarne för blodomloppet, och Descartes lade denna

upptäckt till grund för sin uppfattning af lifsfenomenen. De finaste, rörligaste och eldigaste delarna af blodet, hvilka genom ett slags destillation afsöndras i hjärtat, uppstiga genom pulsådrorna till hjärnan, föras därifrån till nerverna och musklerna, och det är dessa fina blodpartiklar, som åstadkomma förnimmelselifvet och känslorna. Dessa härleda sig ur kroppen, icke ur själen. Alla lifsyttringar, som människan har gemensamma med djuren, härflyta från hennes kropp.

När nu en själ innebor i en sådan kropp, så måste hon vara förenad med kroppen i hans helhet, emedan han bildar en enhet, ett helt. Just emedan själen är immateriell och icke tager något särskildt rum för sig i anspråk, kan hon icke begränsas inom någon särskild kroppsdel. Hon utstrålar som ljuset sin kraft genom hela organismen. Men detta hindrar icke, att hon företrädesvis sammanhänger med en viss kroppslig organ, och detta är icke blott möjligt, utan nödvändigt, på det att hon må stå uti innerligaste växelverkan med de fina, eldiga blodpartiklar, som äro villkor för kroppens rörelser och förnimmelser. Dessa partiklar uppstiga som nämdt från hjärtat till hjärnan, där de bilda de strömmar, som i hjärnan åstadkomma förnimmelser och i musklerna rörelser. Hjärnan måste således företrädesvis vara själens organ eller, om man så får säga, själens säte. Descartes, som själf var en skicklig anatom, undersökte hjärnan med all noggrannhet och trodde sig i midten af hjärnsubstansen, i en körtel, kallad *glans* eller *glandula pinealis,* hafva upptäckt själfva medelpunkten för själens verksamhet, den enda punkt, där det är henne möjligt att omedelbart utöfva sina funktioner.

Den stränga skillnad Descartes gjorde mellan lif och själ, mellan lifsfunktioner och själsfunktioner, satte honom i stånd att gifva en helt annan förklaring än den dit intills brukliga af det fenomen, som mer än något annat intresserar människan och mer än något annat föranleder bäfvande frågor, nämligen dödens fenomen.

Man förutsatte dit intills, att kroppen får sitt lif genom sin förbindelse med själen. Descartes hade i sin samtids ögon vederlagt detta. Han hade visat, att kroppen kan lefva själen förutan. Hvarje djur var för honom ett bevis därpå, eftersom hvarje djur endast är en lefvande kropp utan själ. Äfven människokroppen har sitt lif för sig. Hade han icke det, skulle själen icke kunna förena sig med honom, ty själen kan endast förena sig med en lefvande kropp.

Man hade vidare dit intills antagit, att döden har sin grund däruti, att själen skiljer sig från kroppen. Descartes vederlade detta. Själen är icke i någon mening orsaken till kroppens död. Orsaken därtill ligger i de kroppsliga organerna själfva, i deras ålderdomssvaghet eller sjuklighet. Men när kroppen dör, måste själen skilja sig från honom, emedan hon endast kan bruka en lefvande kropp. Kroppen kallnar och styfnar efter döden icke därför att själen lämnat honom, ty själen är icke upphofvet till hans lifsvärme, utan därför att denna lifsvärme af mekaniska orsaker upphör. Genom kroppens död lider

själens väsen ingen förändring; hon är hvad hon var: tänkande, själfmedvetande, viljande. Men hennes närvarande fenomenvärld, som ju bestod af rent kroppsliga förnimmelser, är i döden för henne försvunnen.

Descartes hade nu visserligen från sin ståndpunkt gjort klart hvad som är själ och hvad som är kropp; han hade gjort en bestämd skillnad mellan själens funktioner, som äro tankeverksamhet och vilja, samt kroppens funktioner, till hvilka han drefs af sina förutsättningar att räkna icke blott blod-, nerv- och muskellifvet, utan äfven sinnesförnimmelserna, förnimmelserna af lust och smärta och alla de passioner vi hafva gemensamma med djuren. Han hade vidare sökt bestämma, hvar den i kroppen inneboende och med honom innerligt förenade själen hade utgångspunkten för sin verksamhet, nämligen i hjärnan, och med hvilka kroppsliga partiklar själen där omedelbart kommer i beröring och som hon använder som sina tjänare, hvilka bringa hennes bud till alla delar af vår lekamen och återvända därifrån med bud till henne om de olika lemmarnes görande och lidande. Det var de i hjärtat destillerade, till hjärnan uppstigande finaste och eldigaste blodpartiklarne, som voro dessa själens omedelbare tjänare. De spelade i kroppen samma roll som seraferna och keruberna i universums oändliga lekamen. Men här återstod en fråga: dessa blodpartiklar må vara huru fina och eteriska som helst, så äro de dock materie; huru små de äro, måste de dock hafva materiens enda egenskap, nämligen utsträckning; huru eldiga

de än äro, kunna de icke hafva något annat verksamhetssätt än materiens, nämligen rörelse, ortförändring och det af ortförändringen förorsakade trycket och stötandet mot annan materie. Huru kunna då dessa partiklar inverka på själen, som är af rent andlig art och egentligen icke finnes till i rummet, men i hvarje fall är utan utsträckning och således otillgänglig för tryck och stöt? Och huru kan å andra sidan själen inverka på dem? All inverkan förutsätter, sade man, att de som inverka på hvarandra hafva något slags likhet sins emellan, åtminstone tillhöra ett och samma rike inom skapelsen. Man kan förstå, att själ förmår inverka på själ, kropp på kropp; men ej, att själ och kropp förmå inverka på hvarandra.

Descartes själf upptog icke detta problem till granskning, men hans närmaste lärjungar gjorde det. De insågo, att all naturlig förklaring af den växelverkan mellan själ och kropp, som vi i alla ögonblick af vårt lif erfara, är omöjlig från deras mästares utgångspunkt. De sökte då en annan förklaring, som också enligt min mening var en följdriktig utveckling af Descartes' egna idéer. Vi böra ihågkomma, att Descartes tänkte sig materien som i sig själf alldeles kraftlös. Hon skulle aldrig befinna sig i rörelse, om icke Gud, hennes skapare, gifvit henne den första rörelseimpulsen. Men hvarför stanna vid föreställningen, att Gud i ett visst ögonblick ger henne denna impuls och sedan likasom lämnar henne åt sig själf? Är icke Gud alltings grund, är han icke den ständigt flödande kraftkälla, förutan hvilken själens

tanke- och viljekraft och materiens rörelsekrafter skulle försvinna till intet? Då Gud är närvarande i vår ande och då Gud verkar i hvarje blodpartikel, som sprider värme i våra ådror, hvad ligger då närmare till hands än det antagande, att det äfven är han, som, då hvarje omedelbar växelverkan mellan själ och kropp är omöjlig, åstadkommer en så fullständig öfverensstämmelse dem emellan, att kroppens tillstånd blir kändt af själen och att själens viljeakter åtföljas af åsyftad rörelse af kroppens lemmar? Min arm lyftes icke omedelbart genom min själs beslut att armen skall lyftas, utan han lyftes af Guds kraft genom min viljeakt.

Descartes' lärjungar insågo till fullo, att de med denna förklaring icke längre stodo på fullt vetenskaplig grund. Men där all mekanisk, psykisk eller logisk förklaring är omöjlig, där ansågo de det icke ligga utanför vetenskapens laggilla gränser att hänvisa till Gud, till all tings urgrund och den sanna, i allt lefvande verkligheten, som fenomenens förklaringsgrund. De visste och betonade självfva på det starkaste, att de härmed åberopade ett ständigt fortgående underverk. Det är, sade en af dem, lika underbart, att min vilja kan sätta mina lemmar i rörelse, som om min vilja kunde försätta alla himmelens stjärnor i rörelse. Det är lika underbart, att tungan i min mun kan uttala ordet jord, som om jorden själf skulle darra, när jag uttalar detta ord. Undret minskas icke därför att det är *min* kropp, som jag kan röra, ty det underbara ligger just däri, att en

del af den kroppsliga världen är *min* lekamen och sammanhänger med mig som är ande.

Hvarför är nu själen förenad med kroppen? Själen är enligt Descartes ett rent tänkande och fritt viljande väsen i och för sig. Men genom sin förening med kroppen grumlas hon i sin klarhet och inskränkes hon i sin frihet. Men man får därför icke antaga, att materien är något ondt eller att jordelifvet är följden af ett affall från Gud eller att de kroppsliga lidelserna, med hvilka själen har att räkna, skulle i sig själfva vara förkastliga. Descartes framhåller tvärtom, att våra naturdrifter och lidelser äro goda, brukbara och främjande medel för själen, hvars egen skuld det är, om hon brukar dem till sin skada och gör sig till deras slaf. Genom förbindelsen med kroppen får själen skåda in i en värld, om hvars tillvaro hon annars icke skulle hafva en aning, nämligen Guds härliga materiella skapelse, det kroppsliga universum, och lifvet på jorden blir just genom de kroppsliga passionernas rätta bruk för själen ett moraliskt öfningsfält, en sedlig skola, i hvilken hon har att förbereda sig för kommande af Gud henne utstakade öden.

4.

Jag redogjorde i min föregående föreläsning för Descartes' och hans skolas åsikter i den första fråga, som möter oss på antropologiens område. Människan är skenbarligen en enhet af själ och kropp, af tanke och materie. Hvad är själen? Ett tänkande och viljande väsen, en icke-materiell substans. Hvad är materien? Någonting i sig kraftlöst, någonting utan tanke, utan vilja, utan förnimmelse, någonting, hvars enda egenskap är den att hafva utsträckning, att hafva längd, bredd och höjd. De materiella kropparne, vare sig etern, som fyller världsrymden, eller stjärnorna, som, inbäddade i denna eter, beskrifva sina banor på himmelen, eller de finaste partiklarne i kemistens degel eller blodkulorna i människokroppens ådror eller de enklaste smådelarne af människans nerver och hjärna, alla hafva de ingen annan grundegenskap än den att hafva en viss utsträckning, att fylla hvar sin större eller mindre del af rummet, af världsrymden. Den enda kraft de förete hafva de icke af sig själfva, utan af Gud; och denna kraft är rörelse, ortförändring. Läran om

stjärnorna är en lära om deras rörelser; läran om kemiens elementer är en lära om dessas rörelser mot eller från hvarandra; mekaniken är likaledes en lära om lagarne för kropparnes rörelser och hvila. Hvarje undersökning af människokroppens organer visar oss äfvenledes, att allt, som föregår där, beror på ortförändring, utsträckning, sammandragning, tryck och stöt mellan organernas delar. Huru helt annorlunda företer sig icke själslifvet, som är tänkande och viljande. En tanke har icke längd, bredd eller höjd, intager icke någon del af världsrymden såsom en materiell kropp gör det; begrepp, omdömen och slutledningar låta icke mäta sig med längdmått eller kubikmått; viljeakterna lika litet. Kunna de mätas med något mått, så är det icke med rummets, utan med tidens. Ehuru människan likasom lokaliserar sin själ där hon har sin kropp, är det likväl omöjligt, att själen, d. v. s. tänkandet och viljandet, intager något rum eller finnes till i rummet. Denna lokalisation af själen beror tydligt därpå, att kroppen, som ju alltid måste befinna sig i ett visst rum, medelst sina sinnesorganer tillför själen intryck af sig själf och de omgifvande tingen, hvilka själen bearbetar till begrepp och gör till föremål för sina viljeakter. Men huru är det då möjligt, att människokroppen, som ej är annat än en af materie sammansatt mekanism och i likhet med alla andra mekanismer ej kan verka utan medelst rörelse och ortförändring af sina delar, huru är det möjligt, att han kan inverka på själen? Och huru är det å andra sidan möjligt, att själen kan inverka på kroppen? Descar-

tes' lärjungar förklarade, att det *är* icke möjligt, och de *måste* stanna vid denna omöjlighet, sedan de i likhet med sin mästare antagit, att det andliga och materiella äro tvenne radikala motsatser, som hafva ingenting gemensamt och kunna finnas hvarandra förutan. Och likväl är det ett faktum, att kroppen lyder själens viljeakter, att själen tager intryck af kroppens tillstånd. Huru förklara detta? Descartes' lärjungar svarade: det låter förklara sig endast genom den i allt närvarande gudomlige andens medverkan. En växelverkan mellan kropp och själ är omöjlig, men en öfverensstämmelse dem emellan är genom Guds inverkan möjlig. Samma högsta väsen, som gifvit rörelseimpulsen åt all materie, han gifver också rörelseimpulsen åt min tunga, då jag vill tala, åt min arm, då jag vill lyfta honom, åt min fot, då jag vill gå.

Detta försök till förklaring af förhållandet mellan själ och kropp kallas i filosofien för *occasionalism* af det latinska ordet *occasio*, som betyder: det rätta tillfället, det rätta ögonblicket för t. ex. ett ingripande i något, och som här nyttjas i betydelsen af Guds ingripande, för att i hvarje moment åstadkomma öfverensstämmelse mellan själ och kropp.

Jag vill ogärna lämna Descartes' skola och occasionalismen, utan att hafva med några ord omtalat och lämnat en flyktig teckning af det i mina ögon vackraste och djupsinnigaste system, som blifvit byggdt på Descartes' grundåsikter och occasionalismens grundval. Jag menar fransmannen Nicolas Malebranches filosofiska lära.

Nicolas Malebranche, född år 1638, hade vid 23 års ålder efter afslutade universitetsstudier, valt den teologiska banan och inträdt i en prästerlig kongregation, kallad Jesu Oratorium, hvars medlemmar, utan att hafva aflagt något ordenslöfte och utan att vara underkastade klosterregler, lefde ett slags klosterlif, ägnadt åt studier och begrundande, ett lif, som särskildt passade för den unge Malebranches stillsamma, fromma och kontemplativa natur. Tanken på att blifva filosof var honom emellertid alldeles främmande, tills han plötsligt och likasom genom en slump upptäckte sin egentliga kallelse. Det hände honom, då han var 26 år gammal, att vid ett besök i en af Paris' boklådor bokhandlaren räckte honom såsom litterär nyhet ett just då utkommet arbete af Descartes, nämligen dennes »Afhandling om människan». Malebranche köpte boken af nyfikenhet. Men när han hemma i sin cell läser henne, förvandlas nyfikenheten till den största beundran öfver Descartes' stränga, klara, välordnade framställningssätt. För första gången kände han hvad verklig vetenskap och filosofi vill säga, och hans känsliga natur kände sig så djupt gripen, att han mer än en gång måste lägga bort boken, emedan en häftig hjärtklappning hindrade honom läsa vidare. Härmed var Malebranche för alltid vunnen för filosofien, och i sin ensamma cell, som han aldrig för längre tid lämnade, men där han likväl icke var alldeles skyddad för sina motståndares, särskildt jesuiternas förföljelser, författade han under sin långa lefnad flere skrifter, alla genomandade af på en gång filosofiskt djup-

sinne och den innerligaste religiositet. Af jesuiterna utropad som gudsförnekare, men älskad och vördad af alla, som personligen kände honom, och högt aktad af många Europas tänkare, afled han, 77 år gammal, år 1715. Ännu på dödsbädden besöktes han af den engelske biskopen och filosofen Berkeley, som med honom hade ett samtal om materiens tillvaro. Berkeley förnekade materiens tillvaro. Malebranche, härutinnan en trogen anhängare af Descartes, försvarade henne. Detta — att materien finns till — var också förutsättningen för hela hans filosofiska system.

Såsom all verklig filosofi utgick detta på att förklara lifvets enklaste och vanligaste företeelser, i hvilka lika stora gåtor dölja sig som i de allra ovanligaste.

Låt oss välja några exempel på sådana alldagliga företeelser och låt oss, som Malebranche gjorde, tillämpa Descartes' grundåsikter på dem.

En gosse slår med sitt bollträ en boll, som i sin flykt sönderslår en glasruta. Här ha vi nu en kedja af orsaker och verkningar, yttrande sig i rörelser. Rutans krossande är liktydigt med en rörelse, en ortförändring af de glaspartiklar, hvaraf hon var sammansatt. De voro förut förenade; nu skiljas de åt. Hvarifrån kom denna rörelse? Utan tvifvel från bollen. Men kunde denne själf vara en källa för denna rörelse, kunde han alstra denna rörelse ur sitt eget inre och likasom af intet? Omöjligt. Bollen är materie, och materien är i sig själf kraftlös. Bollen var blott ett medium, ett vehikel för en rörelse, som

han fick utifrån medelst bollträet. Och detta i sin ordning var endast ett medium, ett vehikel för en rörelse, som det fick utifrån medelst gossens armmuskler. Och dessa åter i sin ordning hafva likasom öfverflyttat till bollträet den rörelsekraft de fingo från nerverna, och dessa slutligen voro ett medium för fortplantningen af en rörelse, som uppstått i gossens hjärna. Här i hjärnan ha vi nu begynnelsepunkten till hela detta mekaniska förlopp. Men huru uppstod rörelsen i hjärnans materie? Utan tvifvel uppstod den *med anledning af* en viljeakt hos gossen, en själsverksamhet hos honom, nämligen hans beslut, att armen skulle svängas och gifva bollträet och bollen åsyftad rörelse. Men huru kan en ren viljeakt inverka på materien? Huru kunna själar sätta kroppar i rörelse? Viljan är ingenting annat än en art af mänskligt medvetande. Ett verkligt orsaksförhållande mellan vilja eller medvetande å ena sidan och en kroppslig rörelse å den andra är obegriplig och omöjlig, ty mellan ande och materie, mellan själ och kropp, mellan tänkande och utsträckning finnes intet sammanhang, som kunde åvägabringas vare sig af kroppen eller af själen.

Men då själ och kropp såsom alldeles olika väsen icke kunna omedelbart inverka på hvarandra, så är det väl likväl möjligt, att kropp kan inverka på kropp? Ja, detta är både möjligt, naturligt och åskådligt. Men, säger Malebranche, man får äfven här akta sig för en svår villfarelse. Då — för att fasthålla vårt exempel — gossens bollträ träffade bollen, så gaf det bollen en rörelse, men denna rörelse var

icke uppkommen i bollträet själft, ej heller i gossens arm, ej heller hade den uppkommit ur intet i gossens hjärna, ty af intet kommer intet. Ett materiellt ting kan genom stöt eller tryck meddela ett annat materiellt ting endast en rörelse, som det själf i sin ordning emottagit; men ingen materie kan skapa någon rörelse ur sig själf. Intet ändligt eller naturligt ting kan skapa; intet kan af sig själf förändra sin egen eller ett annat materiellt tings natur. Vore de materiella tingen skapande, d. v. s. verkliga, verksamma orsaker till någonting, så vore de små skapare, små gudar, och världen vore då ett af gudomliga eller demoniska makter befolkadt universum. Men detta antagande vore ren hedendom. Med ett sådant föreställningssätt kan man, säger Malebranche, vara kristen till hjärtat, men förståndet är då en hedning.

Låt oss nu välja ett annat exempel, för att klargöra en annan sida af saken! Gossen betraktar solen. Solen är på ofantligt afstånd, på milliontal mils afstånd från honom och gör likväl intryck på hans öga. Hennes verksamhet, som hon omöjligen kan skapa ur sig själf, fortplantar sig genom världsrymdens eter och genom jordens luftkrets till gossens ögonnerver och genom dem till hans hjärna, och i hans själ uppstår då ett slags bild af solen. Men denna bild är icke en bild af eterrörelser eller nervrörelser, utan en bild af strålande ljus och glans. Men huru nervrörelser kunna öfvergå i ljusförnimmelse är alldeles obegripligt. »Hvilken underbar förvandling!» utbrister Malebranche. »En skakning eller en tryckning på mitt öga förvandlar sig i ljus och glans. Och ehuru denna glans är en förnimmelse i min själ, så är det icke där jag tycker mig se honom; ej heller ser jag honom i min hjärna, där den från solen fortplantade rörelsen har sin ändpunkt, ej heller ser jag honom i mitt öga, där intrycket äger rum, utan i luften, som är alldeles ur stånd till en sådan modifikation! Hvilket underverk!»

Med liknande exempel söker Malebranche illustrera sin åsikt, att 1) ingen kropp, intet materiellt ting kan af sig själf inverka på ett annat materiellt ting; 2) att intet materiellt ting kan af sig själft inverka på själen och 3) att själen å sin sida ej kan af sig själf inverka på någon kropp eller materiellt ting. Hvarken själarna eller kropparne kunna vara verkliga skapande orsaker till någon verkan, utan endast occasionella föranledande orsaker. Och då likväl en verklig, en skapande orsak måste finnas till den växelverkan vi förspörja såväl mellan själ och kropp som mellan de materiella tingen inbördes, så måste denna orsak vara icke ett ändligt, ofullkomligt väsen, utan ett oändligt och fullkomligt, d. v. s. Gud själf, som blott kan vara en, emedan hans fullkomlighet ej är relativ utan absolut. Det finns således blott en enda orsak till all verksamhet; denna orsak inbegriper all makt, all kraft i sig. Häruti, säger Malebranche, öfverensstämmer den sanna filosofien med den sanna religionen. Tingen finnas till och visa verksamhet endast genom gudomlig kausalitet. Gud är orsaken till alla rörelser af de materiella krafterna och tingen i universum. Gud är

den som förenar själ och kropp hos människan och åstadkommer öfverensstämmelse dem emellan. Och Gud är den som i själen verkar både hennes sinnesförnimmelser och hennes förnuftiga insikt. All verksamhet i världen är Guds egen skapande verksamhet, och denna skapelse fortgår oafbrutet. Man får icke föreställa sig, att världen, en gång framkallad af Guds vilja till existens, sedan går, likasom ett färdigt urverk, af sig själf. Det är tvärtom så, att hvarje växelverkan mellan tingen är en omedelbar viljeakt af Gud, som är i hvarje moment det sammanhållande bandet mellan allt skapadt. Guds vilja är universums lag. Naturlagarne, som astronomen, fysikern och kemisten efterforska, äro gudomliga viljeakter, och det att världen visar sig vara lagbunden, det att astronomen kan uträkna stjärnornas gång, fysikern bestämma ljusets brytning i olika medier, beror däraf, att den gudomliga viljan är en oföränderlig vilja, en yttring af det renaste, fullkomligaste förnuft. »Gud», säger Malebranche, »är vis; han älskar ordningen så, att han aldrig bryter henne.» Enligt denna eviga ordning försiggår rörelsen i den materiella världen och samarbetet mellan själ och kropp hos människan. Men här ligger ett misstag nära. Man kan, såsom en annan lärjunge af Descartes, den ryktbare tänkaren Spinoza, här råka in i den villfarelsen, att Gud och världen äro ett och detsamma, att Gud är universum och universum Gud. Men detta är icke den rätta slutsatsen af de förutskickade premisserna. Den rätta slutsatsen skulle då hellre vara, att universum är *i* Gud, att det lefver, röres och har sin varelse *i* honom. Detta gäller i hvarje fall om det andliga universum. Gud, säger Malebranche med ett för honom egendomligt uttryck, är *andarnes ort*. Beviset härför söker Malebranche lämna i själfva sin kunskapsteori, af hvilken jag här vill meddela så mycket som omedelbart berör vårt ämne.

Hur är det möjligt, frågar Malebranche, att människosjälen kan hafva kunskap om en materiell värld, om kroppsliga ting? Dessa ting äro ju utanför själen, således utanför vårt tänkande. De äro alldeles oberoende af själen, äro vårt väsen fullkomligt motsatta, de äro utsträckta substanser, ingenting annat. Själen kan icke gå utom sig själf för att intränga i materien; materien kan lika litet intränga i själen. All slags beröring, all slags växelverkan, som skulle kunna förklara själens kunskap om materiella ting, är en ren omöjlighet. Faktiskt är emellertid, att vi likasom inom oss medelst våra sinnesförnimmelser, medelst hvad vi se, höra, med känseln erfara, hafva bilder, föreställningar, idéer om yttre ting, om en materiell värld, som omger oss och i hvilken vi äro verksamma. Hvad äro nu dessa idéer och hvarifrån komma de? Redan den grekiska forntidens filosofer hade gjort sig denna fråga, och mången bland dem hade icke kunnat finna något annat svar än det, att eftersom de materiella tingen själfva icke kunna ingå i själen, så måste det vara afbilder af dem, som aflösa sig från kropparne, beröra våra sinnesorganer, intrycka sig i dem, där förvandlas till själsförnimmelser och till föreställningar om de krop-

par, från hvilka de utgått. Malebranche vederlägger detta krassa antagande. Om, säger han, dessa afbilder utgå från kropparne själfva, så måste de vara delar af dem; då måste de materiella tingen efter hand minskas och upplösas i idel bilder. Sådana bilder skulle då utflöda i alla riktningar från alla föremål och uppfylla hela världsrymden från stjärnorna till det mänskliga ögat, och när man betänker, att de då måste korsa och störa hvarandras banor i hvarje punkt af rummet, så kan man omöjligt inse, huru de kunna alstra tydliga och bestämda intryck af en sammanhängande materiell värld. Och äfven om dessa bilder, hvilka, såsom aflösande sig ifrån kropparne, själfva måste vara materiella, skulle kunna fortplanta sig till våra sinnesorganer, så kan denna fortplantning endast bestå i en rörelse, och huru är det möjligt, att en rörelse kan förvandlas till en sensation, till en förnimmelse i själen?

Malebranche bevisar nu, att dessa bilder, dessa idéer, som vi ha af de materiella tingen, omöjligen kunna komma från kropparne själfva, ej heller kunna framalstras af själen själf, ej heller äro af Gud inplantade i själen. Dessa idéer äro i intet fall vår egen själs tillhörighet. Hvem tillhöra de då? De tillhöra Gud. I honom uppkomma de; i honom äro de. Gud, det oändliga allomfattande väsendet, är ensam upphofvet till idéerna och genom idéerna till tingen. Men hur kunna de då vara förnimmelser för själen? Hur kunna *vi* genom dem komma till kunskap om den värld, som omger oss? Jo, därigenom att vi med hela vårt väsen äro i Gud. Malebranche, som förut sagt, att Gud är andarnes ort, andarnes öfversinnliga värld, i hvilken de lefva, tilllägger nu, sedan han kommit till detta resultat, att det är i Gud och genom hans skapande idéer af tingen som vi se tingen. »Vi se tingen i Gud.» »All vår kunskap är en åskådning i Gud»; det är de gudomliga idéerna, som upplysa oss och verka kunskap och vetande hos oss.

Det materiella universum är en afbild af denna Guds idévärld. Då Malebranche kallade Gud för andarnes ort, så får detta märkliga uttryck en ytterligare belysning, när vi betänka detta förhållande mellan Guds idévärld och den materiella världen; ty likasom alla kroppar i världsrymden äro afbilder af idéer, så är ock världsrymden, utsträckningen, hvari kropparne äro och hvaraf de utgöra delar — så är ock världsrymden afbilden af något, som finnes i Gud, nämligen af en grundidé, hvilken är förutsättning för alla öfriga idéer så som världsrymden är förutsättningen för alla kroppar, som uppfylla honom. Åt denna grundidé i Gud ger Malebranche namnet den öfversinnliga rymden, den intelligibla utsträckningen. Gud är det allmänna förnuftet; det allmänna förnuftet inbegriper i sig den öfversinnliga rymden; den öfversinnliga rymden inbegriper i sig idéerna. Emedan förnuftet blott kan vara ett, så äro andarne eller de förnuftiga väsendena participationer af det gudomliga förnuftet och skåda genom detta och i detta den öfversinnliga rymden och skåda i den öfversinnliga rymden idéerna, som äro tingens urbilder. Allt vårt förnimmande, all vår kunskap beror såle-

des på vår tillvarelse i Gud. Men då så är, så borde ju också all vår kunskap vara tydlig och sann. Men sådan är han icke. Hvaraf kommer detta? Det är tydligt, att vi hvarken med våra sinnen eller vår inbillningskraft kunna genomskåda tingen sådana de i sanning äro. Det är tydligt, att vi under inflytelsen af vår själfviskhet, våra timliga behof, våra böjelser och lidelser icke uppfatta och sällan efterfråga hvad tingen i sig äro, utan blott hvad värde de kunna ha för vårt jordiska lif. Hvaraf kommer nu detta? Det kommer, svarar Malebranche, af synden. Då Gud förenade människosjälen med en kropp, så kunde hans afsikt icke vara någon annan än den att pröfva henne, att gifva henne tillfälle att, oaktadt föreningen med kroppen, bevara sin högre natur i omedelbar förbindelse med Gud. Men synden har gjort själen beroende af sin tjänare kroppen och gjort hennes tänkande beroende af sinnena och hennes sinnen beroende af kroppen. Genom detta beroende uppstå de mänskliga villfarelserna. I sig själfva äro sinnena icke vilseledande. De visa oss hvad som främjar eller skadar vårt kroppsliga lif, de vägleda oss i vår praktiska verksamhet. Men de varda falska vittnen, när vårt tänkande vill underordna sig dem och nyttja dem som intyg för tingens verkliga beskaffenhet. Och är nu all vår intellektuella villfarelse förorsakad af synden, så kan villfarelsen icke upphäfvas och sanningen icke vinnas utan genom syndens grundliga upphäfvande, det vill säga genom själens försoning och omedelbara förbindelse med Gud. Sann kunskap är sålunda detsamma som själens upplysning

af det gudomliga ljuset. Att själen kunnat synda, kunnat missbruka sin frihet är för Malebranche ett faktum, men på samma gång ett outrannsakligt mysterium. Men äfven i hennes syndiga tillstånd gäller det naturligtvis om själen hvad som gäller om allt ändligt och skapadt, att hon är i sig själf kraftlös, och att således alla krafter, som genomströmma henne, äfven då komma från den enda kraftkälla som existerar, nämligen Gud. All den kärlek vi äro i stånd att hysa, ja äfven vår själfkärlek och vår dragning till jordiska och förgängliga ting, är i grunden Guds egen kärlek, men af vår villfarande syndiga natur aflänkad från det rätta målet, som är Gud själf. Vårt förnuft är en begränsad, af synden fördunklad yttring af det allmänna förnuftet, som är Gud. Våra föreställningar om yttre ting äro Guds egna idéer, som vi åskåda, men på ett af synden fördunkladt sätt.

Malebranche slutar den viktigaste delen af sitt förnämsta verk: »De la Recherche de la Vérité», med följande ord, som kunna sägas vara hans filosofi i kortaste sammandrag: »Må vi fasthålla denna öfvertygelse, att Gud är den öfversinnliga världen eller andarnes ort, likasom den materiella världen är kropparnes ort. Må vi fasthålla den öfvertygelse, att alla ting få sin egendomlighet, sina bestämningar genom Guds makt; att i hans vishet hafva alla ting sina idéer, sina mönster och urbilder; att det är genom hans kärlek som allt i universum på ett nödvändigt och lagbundet sätt rörer sig. Och då Guds makt och kärlek just äro detsamma som han själf, så tro vi med aposteln Paulus, att han icke är fjär-

ran från någon ibland oss, ty i honom lefva vi, röras och hafva vår varelse.»

Jag har nu i korthet och med särskildt afseende på antropologiens första problem, förhållandet mellan själ och kropp, redogjort för Malebranches världsåskådning, som enligt min mening är den vackraste och djupsinnigaste, som blifvit byggd på Descartes' filosofis grundval. Jag kan endast beklaga, att framställningen, begränsad både af tiden och af min särskilda uppgift för tillfället och af mina egna krafter, blifvit så bristfällig som hon är och att hon icke alltid kunnat vinna den klarhet, som jag önskat, men som är svår att uppnå särskildt i fråga om en af mystiken präglad tankebyggnad sådan som Malebranches. Som vi veta fick han genom studiet af en af Descartes' skrifter den första maningen att filosofera, och hans system har allt igenom bibehållit Descartes' grundidéer, särskildt hans uppfattning af hvad materie är. Men däri ligger enligt min mening också svagheten i den grundval, hvarpå Malebranche byggt. Hans system står icke dess mindre tämligen nära en rent idealistisk filosofi. Hela den materiella världen synes vara till densamma ett så onödigt bihang, att han utan fara att såra systemets ädlare delar hade kunnat följa biskop Berkeleys råd och amputera det. Själf säger han också på ett ställe, att om Gud i ett ögonblick tillintetgjorde hela den materiella världen, så är det icke sagdt, att människosjälen skulle märka det ringaste att något passerat. Ty den yttre värld, som människan ser likasom omkring sig, är i självfva verket icke tingens värld, utan hennes egna förnimmelsers värld eller, för att tala med naturforskaren, en värld af sensationer i hennes egen hjärna. Och då nu dessa sensationer, enligt Malebranche, omöjligen kunna komma från tingen själfva, utan äro fördunklade åskådningar af idéerna eller tingens eviga mönsterbilder i Gud, så äga de också sitt bestånd oberoende af de materiella tingen, och dessa kunde således tillintetgöras, utan att vi behöfde ens i vårt dagliga praktiska lif märka det ringaste däraf.

Från Descartes' system utgrena sig flere olika tankeriktningar. En bland de märkligaste bland dessa är Spinozas panteistiska filosofi, som tydligen, i trots af stark antipati dem emellan, har systertycke med Malebranches. Spinozas grundåsikt är, att Gud är på en gång den oändlige tanken och den oändliga skapande naturen, att till hans attributer eller väsensbestämningar höra både tänkandet och utsträckningen eller materien, samt att alla de ändliga väsendena, människorna inräknade, äro uppkommande och försvinnande gestaltningar af dessa båda väsentliga egenskaper, att de således äro på en gång själar och kroppar. Åt frågan om sambandet mellan själ och kropp har Spinoza emellertid icke ägnat något särskildt lösningsförsök. Äfven han antager, att själen ej kan inverka på kroppen och kroppen ej heller på själen, men att de stå i fullständigaste öfverensstämmelse med hvarandra, så att hvarje kroppsligt fenomen motsvaras af ett andligt, och hvarje andligt af ett kroppsligt. Han förklarar icke denna öfverensstämmelse; han endast förlägger den in i Gud eller den eviga skapande naturen själf.

En tredje ur Descartes' system utspringande tankeriktning är den idealistiska, som möter oss hos Leibniz, Immanuel Kant och några senare filosofer, till hvilka vi längre fram skola komma.

Men äfven en fjärde tankeriktning, och det den materialistiska, åberopar sig på Descartes som sin naturliga utgångspunkt inom den nyare filosofien. Det är tydligt, att Descartes' arbeten utöfvat stort inflytande på den engelske materialisten Thomas Hobbes, och hvad den franska materialismen vidkommer, trodde sig och förklarade sig dennas öppenhjärtligaste sakförare, läkaren de La Mettrie, vara en äkta anhängare af Descartes. En sådan förklaring må synas underlig, men har dock sina skäl, äfven om man, såsom tillbörligt är, fullständigt tillbakavisar de La Mettries mening, att Descartes i grunden icke trodde på själens tillvaro, utan tillflickat till sitt system dess andliga sida endast för att undgå förföljelser från kyrkans sida. Huru orimlig denna mening är framgår redan däraf, att Descartes' filosofi har sin utgångspunkt i det tänkande jaget, och att han väl visste och framhöll, att alla de företeelser, som naturmänniskan tror vara en yttre verklig värld, äro förnimmelser inom oss själfva, hvad de för öfrigt må afbilda. Men de verkliga anknytningspunkterna mellan Descartes' filosofi och materialismen, de ligga i Descartes' lära, att djuren ej äro annat än själlösa, men ändock lefvande, med känslor och drifter och sinnesintryck begåfvade maskiner, samt att människokroppen är en dylik maskin, äfven han. Steget därifrån till antagandet, att människan som sådan icke

är annat än en fin mekanism, en lefvande maskin är alldeles icke långt och var dess mer frestande att uttaga som vetenskapen ovillkorligt sträfvar efter enhet och omöjligen länge kunde låta det bero vid den hårda tvåfald, den oöfverstigliga gränslinje mellan ande och materie som Descartes hade dragit. Man måste ovillkorligen komma därifrån till det dilemma, att antingen är allt af andlig art eller är allt af materiell. Leibniz ställde sig på den förra ståndpunkten; de La Mettrie på den senare. Det är för de La Mettries åsikter, såsom karakteristiska för den materialistiska antropologien, som jag nu i korthet vill redogöra. De bilda den skarpaste motsats som man väl kan tänka sig till Malebranches.

De La Mettrie föddes år 1707, således åtta år före Malebranches död. Af fadern, som var en förmögen köpman, erhöll han en god uppfostran. Som gosse och yngling visade han spår till poetiska anlag, men fadern, som menade, att en präst har tryggare utsikter för lifvet än en poet, bestämde honom för den kyrkliga banan och sände honom till Paris, där han med framgång studerade teologi och hos sina fromme sedestränge jansenistiske lärare väckte förhoppningar om att en gång varda ett stort ljus i kyrkans tjänst. Detta hopp kom alldeles på skam. De La Mettrie utbytte efter några år teologien mot medicinen, och han var föga mer än trettio år gammal, då han genom sin skriftställareverksamhet förvärfvat ett namn, som af de troende uttalades med fasa och afsky, hvarjämte han efter hand inveckla-des i häftiga strider med de medicinska auktorite-

terna i Frankrike, hvilkas okunnighet han, den grundligt studerade och på sin vetenskaps höjdpunkt stående läkaren, skonslöst blottade. Hatet mot honom gick så långt, att han för sin personliga säkerhets skull måste lämna Paris, där han var anställd som läkare vid det kungliga gardet och hade stor enskild praktik. Han flydde till Holland och bosatte sig i Leyden. Samtidigt härmed hade tvenne af hans skrifter: »Själens Naturhistoria» samt en mot charlataneriet inom läkarekonsten riktad satir, blifvit dömda att offentligen af bödeln å bål brännas. Från Holland fortsatte han sin kamp mot de medicinska franska myndigheterna. Men icke heller i denna fristad för olika vetenskapliga meningar kände sig La Mettrie säker, sedan han år 1748 utgifvit sitt ryktbara hufvudarbete: »L'Homme machine». En formlig förföljelse utbrast emot honom, och han skulle antagligen fallit offer för densamma, om icke konung Fredrik den store i Preussen räckt honom en räddande hand. Denne inbjöd honom till Berlin, gjorde honom till en af sina närmaste umgängesvänner och hedrade honom med ledamotskap i sin Vetenskapsakademi. Då La Mettrie år 1751 aflidit, skref konung Fredrik själf en lofordande skildring af hans lefnad och verksamhet och ombesörjde en upplaga af hans filosofiska skrifter. Konungen tecknar de La Mettrie ej endast som en angenäm gladlynt umgängesmänniska, utan ock som en ärlig, oegennyttig och pålitlig karakter, i stånd till alla uppoffringar för sina åsikter och äfven för sina vänner. Man har intet skäl att betvifla, att detta var konungens verkliga uppfattning af de La

Mettrie; men att skildringen är ensidig och blind för skuggsidan af de La Mettries skaplynne är säkert. Drag ur hans lefnad bevisa, att han, ehuru hängifven i sin vänskap, var elak i sin fiendskap och i stånd att välja nedriga medel i strid med sina motståndare.

Jag kommer att i nästa föreläsning redogöra för grunddragen af de La Mettries världsåskådning såsom kännetecknande för den äkta och följdriktiga materialismen. Därefter skola vi skrida till en undersökning af materiens begrepp, sådant Descartes öfvertagit det från Greklands filosofer och närmare bestämt det, och som ännu Malebranche lät orubbadt kvarstå, tilldess de La Mettrie gjorde det till grundvalen för sin ateistiska, allt andligt och sedligt bannlysande lära. Genom denna undersökning af begreppet materie skola vi komma till en ståndpunkt, hvarifrån en helt annan, klarare belysning sprides öfver antropologiens grundproblem: förhållandet mellan själ och kropp, och öfver alla hennes öfriga frågor.

5.

Såsom jag i nästföregående föreläsning omtalade, var den franska materialismens grundläggare, de La Mettrie, någon tid läkare vid ett af konungens lifregementen, innan han för sina skrifters skull nödgades fly från sitt fädernesland Frankrike till Holland och därifrån till Berlin, där konung Fredrik den store vardt hans beskyddare och vän. I egenskap af militärläkare deltog de La Mettrie i fälttåget af år 1743 och bevistade slaget vid Dettingen och belägringen af Freiburg. Under belägringen insjuknade han i en hetsig feber. På de medvetna mellanstunderna af sin sjukdom gjorde han iakttagelser på sig själf beträffande det inflytande blodets rörelser utöfva på tänkandet, och enligt hvad han själf berättar var det dessa iakttagelser, som gåfvo åt hans åsikter om människans väsen en helt annan riktning än de fått genom hans teologiska ungdomsstudier. Dessa sina nya åsikter offentliggjorde han först på ett mer beslöjadt sätt i ett år 1745 utgifvet arbete, kalladt »Själens Naturhistoria», och tre år därefter med fullständig öppenhet i sin ryktbara bok: »Människan som maskin».

La Mettrie börjar med att underkänna allt spekulerande, som dit intills ägt rum vidkommande själens väsen. Han visar sig vara ganska väl hemmastadd med medeltidens skolastiska filosofi; i sitt första arbete, »Själens Naturhistoria», begagnar han sig tillochmed af den skolastiska begrepps-apparaten, och det med stor färdighet, för att med dennas tillhjälp leda läsaren steg för steg öfver till den nya, oerhörda lära, till hvars förkunnare han korat sig. I sitt senare arbete kastar han däremot hela denna begrepps-apparat öfver bord som tomt ordklyfveri. För själens väsen, säger han, har ingen filosof från Aristoteles' dagar till Malebranches kunnat redogöra, i trots af det förvånansvärda skarpsinne många bland dem ådagalagt. Felet ligger i den metod de följt. De ha förutsatt, att man på det rena tänkandets väg, utan tillhjälp af vetenskapliga rön, skulle kunna utrannsaka själens verkliga beskaffenhet; medan dock själen utan kropp är någonting lika obegripligt som materie utan form. Själ och kropp uppträda tillsammans och måste studeras tillsammans. Och enär kroppen är tillgängligare för sådana iakttagelser, som låta kontrollera sig, så bör forskaren i människans väsen börja med att förvärfva sig insikt i hennes lekamliga natur. Detta sker genom iakttagelser och rön, vid hvilka de yttre sinnena äro våra vägvisare och ledare. Sinnena, säger La Mettrie, äro *mina* filosofer. Huru man än må nedsätta de kunskaper man genom sådana medel som synen, hörseln och känseln kan förvärfva, äro de likväl oundgängliga, om man vill söka verklighet och sanning. Man

måste beundra de stora snillena Descartes, Malebranche och Leibniz i deras fruktlösa bemödanden att medelst det blotta tänkandet lösa mänsklighetens gåtor; men man måste gå en annan väg än de. Man måste slå in på erfarenhetens säkra väg.

Denna visar oss omedelbart, att själsfunktionerna äro beroende af kroppen. Hvarje läkare vet, att de olika temperamenten, det koleriska, sangviniska, melankoliska och flegmatiska, som bestämma människans karakter, bero på kroppsliga orsaker. Hvar och en vet ock, huru beroende själen är af det inflytande, som retmedel sådana som rusdrycker och opium utöfva på vår lekamliga organisation. Under sjukdomar kan man iakttaga de underligaste själsfenomen: än fördunklar sig tänkandet och försvinner medvetandet; än likasom fördubblar sig medvetandet, så att det ser ut som om tvenne själar skiftevis behärskade en och samma kropp. Hjärnans sjukdomar äro på samma gång själssjukdomar; en sjukdom i hjärnan kan göra ett snille till idiot, kan göra en kunskapsrik människa okunnig som ett nyfödt barn.

Allt detta visar sig redan för en ytlig betraktelse. Men själen är icke blott beroende af kroppen; det är, säger La Mettrie, också tydligt, att hela det innehåll af föreställningar och idéer, med hvilka hon rör sig, och hvarförutan man icke kan tala om något själslif, det är tydligt, att hela detta innehåll härstammar från våra sinnesverktyg, och att Descartes har orätt, då han antog, att vissa idéer, t. ex. Gudsidéen, ligga implicite i självfva människonaturen. La Mettrie omtalar en mängd historier för att bevisa

detta. Bland annat berättar han om en döfstum person i staden Chartres, som ifrån barndomen inöfvats och under hela sin ungdom utöfvat alla bland katoliker öfliga religiösa ceremonier; som andäktigt korsade sig, bestänkte sig med vigvatten, knäföll, knäppte händerna som till bön och visade sig mycket ifrig i allt, som hörde till yttre kyrklighet. När han sedan oväntadt återfick hörselsinnet och lärde sig tala, fann man till sin öfverraskning, att han icke hade så mycket som ens den svagaste aning om betydelsen af allt detta, och att han aldrig föreställt sig tillvaron af ett högsta väsen. För att ytterligare belysa sin sats gör sig La Mettrie till godo en hypotes, som förefinnes hos en af kristna kyrkans älste skriftställare, kyrkofadern Arnobius, men af denne användes för att vederlägga Platos åsikt om idéernas inneboende i själen. Antag, säger han, att ett nyfödt barn försättes i en mörk underjordisk kammare, till hvilken intet ljud nedtränger, och där nödtorftigt vårdas af en naken, alltid tigande amma och växer där upp till en ålder af tjugo, trettio eller fyratio år. Först då skall han lämna sin ensamhet. Man fråge honom då, hvad han tänkt i sin ensamhet, och huru han dit intills blifvit närd och uppfostrad. Han skall därtill svara ingenting; han skall icke ens förstå, att de till honom riktade ljuden hafva något att betyda. Hvar är då hans odödliga och gudomliga natur? Hvar är då denna själ, om hvilken Descartes och andra förutsätta, att hon födes till världen med inneboende idéer? La Mettrie söker därefter visa, huru i en sådan varelse själen efter hand utbildar sig

genom intrycken på sinnesorganerna, framför allt genom hvad hon ser och hör. Uppfostran och undervisning gör det öfriga, för att skaffa henne en själ, hvartill förut endast anlaget slumrade i hennes lekamliga organisation. La Mettrie drar häraf följande slutsatser: »Där inga yttre sinnen finnas, finnas inga idéer». »Ju färre sinnen, dess färre idéer». »Ju mindre uppfostran, dess mindre idéer». Och den yttersta slutsats han häraf drager är den: »Alltså beror själen väsentligen af kroppens organer, med hvilka hon uppkommer, växer, aftager och väl äfven dör». Det att själen dör tillika med de kroppsliga organerna anser han dock endast sannolikt, men vill icke taga det för ovillkorligt gifvet. Äfven den klokaste af puppor, anmärker han, vet säkerligen icke, att, när hon mister puppans organer, det skall varda en fjäril af henne. Vi känna blott en ringa del af naturen, och då den materie, hvaraf vi bestå, är evig, kunna vi icke veta hvad det i en framtid skall blifva af henne.

Vi vilja stanna ett ögonblick vid denna punkt af La Mettries lära, den nämligen, att själen eller i hvarje fall den mänskliga intelligensen likasom framtrollas genom intrycken på syn-, hörsel- och känselsinnena. Denna lära, i filosofien känd under namnet *sensualism,* är i sig själf icke nödvändigt förenad med materialismen, men visar sig dock alltid som materialismens föregångare eller ledsagare. Hon var på La Mettries tid mycket utbredd i England och Frankrike. Och hon hade otvifvelaktigt sitt berättigande som en opposition mot Descartes' oriktigt

uppställda lära om medfödda idéer. Descartes antog, att vissa idéer eller abstrakta begrepp såsom t. ex. begreppen substans, sak, sanning, utsträckning, själ, Gud, omöjligen kunna vara gifna människosjälen utifrån medelst de yttre sinnena, utan måste vara hennes ursprungliga tillhörighet. Denna sats innesluter säkerligen någonting sant, men detta sanna fördunklades och vanställdes ända till orimlighet genom Descartes antagande, att hvarje idé är en art af vårt tänkande, och att vårt tänkande städse åtföljes af medvetande. Ty häraf skulle då ovillkorligt följa, att det nyfödda barnet är medvetet af sådana idéer, medan den alldagligaste erfarenhet visar oss, att idéer sådana som Gud, själ, utsträckning, sanning, tanke o. s. v. alldeles icke existera i det nyfödda barnets *medvetande,* utan äro långt senare alster af öfverläggning, uppfostran och undervisning. Redan den engelske filosofen Locke, som lefde en mansålder före La Mettrie, hade uppträdt mot Descartes' lära om medfödda idéer och sökt visa, att själen ursprungligen liknar en tom skriftafla, som först efter hand fullskrifves medelst sinnesintrycken, samt att de idéer, hvilka Descartes ansåg medfödda, bildas småningom hos oss genom samverkan af de yttre sinnesintrycken och det inre sinnet eller reflexionen. La Mettrie och hans samtida och landsman, de Condillac, gingo nu ett steg längre på den af Locke banade vägen. Locke antog, att det likväl finnes en andra självständig källa till våra föreställningar, begrepp och idéer, nämligen det inre sinnet eller reflexionen. La Mettrie och Condillac däremot

söka visa, att äfven reflexionen, medelst hvilken vi förnimma oss som tänkande och viljande väsen, endast är en frukt af vår sinnliga organisation. För att klargöra, huruledes alla själsfunktioner uppstå ur blotta syn-, hörsel-, känsel-, smak- och luktförnimmelser, ber Condillac sina läsare föreställa sig en marmorstaty, som får det ena sinnet efter det andra. Han börjar med ett af de lägre, nämligen luktsinnet, och söker visa, att redan i och med luktförnimmelserna måste hos marmorstoden ett svagt medvetande uppstå och en viss grad af uppmärksamhet. Kvarstanna spår af redan hafda luktförnimmelser inom marmorstoden, så har hon äfven minne. Framträda dessa spår ur minnet in i medvetandet, så får stoden föreställningar, som ju ej äro annat än minnesbilder, och inkomma samtidigt härmed nya sinnesintryck, så uppstå jämförelser och omdömen, därigenom att uppmärksamheten delas mellan föreställningarna och de omedelbara sinnesintrycken.

En stor mängd af La Mettries och Condillacs samtida funno denna förklaring af själsfunktionernas uppkomst vara särdeles enkel, klar och öfvertygande. Vid närmare påseende är dock denna förklaring ett konststycke af samma slag som det Mefistofeles gjorde, då han medelst borrningar i det Auerbachska källarbordet framkallade hvilka vinsorter gästerna behagade. Att söka härleda förnuftet ur sinnesintrycken, att säga, att vårt tänkande uppkommer genom syn-, hörsel- och känselförnimmelser, är vid pass det samma som att påstå, att ett sädeskorn framalstras af matjord, värme, ljus och fuktighet. Sädeskornet tarfvar

dessa yttre villkor för att växa och visa sin brodd i dagens ljus; men det framalstras icke af dem. På samma sätt behöfver förnuftet, för att utvecklas och uppenbara sig, vissa yttre villkor, nämligen sinnenas verksamhet, men förnuftet uppkommer icke ur denna verksamhet. De högre djurens anatomiska byggnad är, såsom också La Mettrie med förkärlek påpekat, ganska lik människans; de äga också samma fem sinnen som människan. Vcre nu dessa fem sinnen tillräckliga att åstadkomma mänskligt förnuft, så vore det verkligen obegripligt, att icke också hunden och apan äga ett alldeles liknande förnuft, att icke också de skulle hafva upptäckt och utbildat logiken, matematiken och naturvetenskapen. Det är tydligt, att någonting annat än de fem sinnena härtill kräfves, antingen man nu vill söka detta andra i en hos människan finare organiserad hjärna eller hvad annat man behagar. Den finare organiserade hjärnan är då i alla fall intet annat än uppbäraren af högre själsanlag.

Då La Mettrie och Condillac ville nedrifva Descartes' misslyckade lära om medfödda idéer, satte de en annan lika misslyckad lära i hennes ställe. Den verkliga och fruktbärande första rättelsen af Descartes' lära om de medfödda idéerna kom däremot från den store tänkaren Leibniz. Descartes hade begått det felet att anse tänkandet, medvetandet och själen vara alldeles detsamma. Han antog, att man icke har föreställningar utan att dessa åtföljas af medvetande om dem. Det var för Leibniz icke svårt att vederlägga denna sats. Han bevisade,

att det inom människan finnes ganska många latenta eller omedvetna föreställningar, ja att dessa till antalet ofantligt öfverträffa hennes klara och medvetna föreställningar. Det område af själen, som belyses af medvetenhetens ljus, är vida mer inskränkt än hennes mörka omedvetna regioner. Huru många hågkomster, iakttagelser och tankar kunna i hvarje ögonblick af människans lif vara närvarande för henne? Uppenbarligen ganska få af det ofantliga antal, som hon äger. Och hvar äro då dessa andra? Får man tänka sig, att individens hela öfriga lifserfarenhet, att den lärde mannens hela öfriga kunskapsförråd är tillintetgjordt, därför att det icke i ett visst ögonblick är närvarande i hans medvetande? Det får man naturligtvis icke tänka sig. Ty huru kunde annars denna ofantliga mängd af föreställningar, som t. ex. i denna stund är frånvarande ur mitt medvetande, minnena af alla de personer, ting och landskap, som jag från barndomen sett och något fäst mig vid, huru skulle dessa snart sagdt oräkneliga minnesbilder då åter kunna uppträda inför mig, i fall de voro tillintetgjorda i samma ögonblick som de blifvit undanträngda af andra föreställningar? Huru skulle då så mycket af hvad en människa glömt, ofta opåkalladt, kunna återuppdyka i hennes minne? Huru skulle man då genom eftersinnande, genom någonting, som liknar ett letande åter kunna erinra sig hvad man förgätit, ett namn t. ex. eller dragen af en person, som man icke på länge sett? Häraf drog nu Leibniz med rätta den slutsats, att förgätna föreställningar likväl finnas till i själen,

fastän icke i medvetandet, och att således själ och medvetande icke äro helt och hållet detsamma — en sanning, som Edvard von Hartmann i våra dagar än utförligare lagt i dagen. Själen är ett väsen, som endast på ytan belyses af medvetenhetens ljus; under denna yta dväljas tusentals omedvetna föreställningar och under dem åter ett outrannsakligt djup. Då så är, så är det ju också en möjlighet att hvad Descartes kallade medfödda idéer kunna ligga gömda och outvecklade i det nyfödda barnets själ; och likasom det gömda frökornet i jorden afvaktar fuktighet och värme för att uppspira, så afvakta dessa idéer i själens djup sin tid och sina gynnsamma villkor, nämligen sinnesintryckens och det mänskliga umgängets väckande krafter för att spira upp i medvetandets ljus. La Mettries exempel på döfstumma människor och hypotes om den i källarhvalfvet uppammade och uppvuxna människan bevisa således ingenting mot möjligheten af medfödda eller i människosjälen ursprungliga, ehuru omedvetna idéer. Leibniz hade sålunda segerrikt bevisat möjligheten af sådana; men han stannade icke därvid, utan bevisade äfven deras verklighet och nödvändighet. Han bevisade, att det i själen finnes ursprungliga kunskapsfrön, som i förstone ligga dolda, men tillika med självfva själslifvet utveckla sig till medveten kunskap. Från sådana kunskapsfrön härstamma logikens och matematikens sanningar och öfver hufvud alla sådana sanningar, hvilkas nödvändighet och giltighet för alla människor vi omedelbart inse, utan att behöfva rådfråga vare sig syn-

sinnet eller hörselsinnet eller någon annan källa för den yttre erfarenheten. Att 2 × 2 = 4, att de som äro lika stora med ett och samma måste sins emellan vara lika stora, äro sådana nödvändiga och allmängiltiga satser, om hvilka människan, så snart hon blifvit medveten af dem, ovillkorligt inser, att de icke kunna vederläggas af sinnenas vittnesbörd eller kräfva deras vittnesbörd, för att inses vara riktiga. Alla medelst sinnena vunna erfarenheter, således också allt hvad naturvetenskapen lärer, är af helt annat slag. Vi kunna t. ex. känna oss öfvertygade om riktigheten af hvad naturvetenskapen uppställt som naturlagar; vi kunna på de bästa sannolikhetsskäl antaga, att dessa lagar äro giltiga i hela universum; men deras nödvändighet i och för sig inse vi för ingen del. Vi kunna väl föreställa oss ett universum af annat slag och med andra naturlagar; men omöjligen kunna vi föreställa oss ett förnuft, som finner det lika nödvändigt, att 2 × 2 = 5, som vi finna det nödvändigt, att 2 × 2 = 4. Logikern skulle finna det förryckt, om någon förmenade, att tankelagarne behöfde bekräftelse af syn- och hörselsinnet, ehuru han gärna medgifver, att dessa lagar, ehuru varande människosjälens ursprungliga besittning, aldrig skulle komma till verksamhet i barnets själ, om icke själen utvecklades genom erfarenheten. Matematikern skulle skaka på hufvudet åt enhvar, som inbillade sig, att man på erfarenhetens väg, genom ständigt upprepade mätningar möjligen skulle kunna komma till det resultat, att det icke alltid håller streck, hvad geometrien påstår, att näm-

ligen kvadraten på den sida i en rätvinklig triangel, som står emot den räta vinkeln, är lika stor med kvadraterna tillsammans på de andra sidorna. Och hvarifrån kommer nu den visshet och allmängiltighet, som logikens och matematikens satser i sig själfva äga, medan naturvetenskapens satser och alla på sinnenas vittnesbörd grundade erfarenheter måste åberopa sig på rön och experiment och kunna när som helst inskränkas eller omgestaltas genom nya rön, nya erfarenheter. Denna visshet har sin källa just däri, att det finnes något ursprungligt i människoanden, som icke genom sinnena, genom synen eller hörseln inplantas där, och det är själfva den mänskliga förnuftsorganisationen, de mänskliga tankelagarne och de mänskliga grundbegreppen. De finnas som latenta omedvetna krafter redan i det spädaste människofröet; om de sedan utvecklas till medvetenhet eller icke, det beror på de villkor, under hvilka den människan utvecklas, på samma sätt som det beror af yttre villkor, om blommans frö blir blomma eller icke, ehuru hon i fröet har hela anlaget till sin organisation.

Dessa af Leibniz utvecklade bevis för tillvaron af något ursprungligt i människosjälen, som man väl kunde kalla medfödda idéer, om icke detta uttryck hade så missbrukats af Descartes' skola, utvecklades än vidare på ett oväntadt och öfverraskande sätt af den store tänkaren Immanuel Kant, som bevisade, att äfven själfva vårt sätt att uppfatta världen i tidens och rummets former icke är en frukt af sinnesintryck, utan en följd af själfva vår ursprungliga and-

liga organisation. För närvarande kan jag icke ingå på en framställning af denna Kants lära; min afsikt för ögonblicket torde ändå vara uppfylld, att nämligen ha visat ohållbarheten af de skäl La Mettrie framställde för sin åsikt, att själen hos människan uppkommer ur de intryck hon får genom sinnena.

Denna hans åsikt sammanhänger naturligtvis med hans grundtanke, att människan är allenast ett lekamligt eller materiellt väsen. Han finner det onödigt att så som Descartes gjorde antaga, att världen består af två substanser, en andlig och en materiell. Det är, menar han, tillräckligt och mer vetenskapligt att antaga, att världen består af en enda, nämligen materien. Men för att denna enda substans, materien, skall vara tillräcklig förklaringsgrund inser La Mèttrie, att man måste uppfatta materien på ett helt annat sätt än Descartes gjorde. Descartes hade sagt, att materien har en enda egenskap, nämligen utsträckning, och att hon i öfrigt är utan alla egenskaper, således också utan alla krafter. Den rörelsekraft vi finna hos materien måste således hafva sin impuls från Gud. La Mettrie vill icke förneka Guds tillvaro; men han anser, och det oförnekligen med rätta, att vetenskapen icke bör åberopa Gud såsom omedelbar orsak till hvad som sker, så länge närmare mellanliggande och begripliga orsaker kunna framställas. La Mettrie vill fördenskull göra gällande, att rörelsen aldrig uppkommit genom någon impuls i något visst gifvet ögonblick, utan tvärt om af all evighet tillkommit och tillkommer materien. Men han måste efter hand utrusta sin materie med än

flere egenskaper än rörelser, för att hon skall vara tillräcklig som den enda världsprincipen. Det är nämligen oförnekligt, att en den största möjliga olikhet förefinnes emellan tankekraft, förnimmelsekraft å ena sidan och blotta rörelsekrafter å den andra. Det är en fullständig obegriplighet, att t. ex. en rörelse i luften kan, när hon träffar hörselorganet, öfvergå i toner. La Mettrie erkänner detta till fullo, så länge man antager, att materien är något dödt och förnimmelselöst, och han nödgas, för att göra det obegripliga begripligt, antaga för möjligt, att materien kan förnimma. Endast om man antager, att materien kan förnimma, är man berättigad till att uppställa den sats, att det som förnimmer är någonting materiellt. Men då La Mettrie sålunda vill materialisera själen, nödgas han å andra sidan att spiritualisera materien. Den åsikt, som vi i våra dagar finna hos filosofen von Hartmann och hos många fysiologer, att hvarje den minsta organiska del af människo- och djurkroppen har sitt lif för sig, sin förnimmelse för sig, måhända också sin grad af medvetenhet för sig, utan att hela djuret eller hela människan vet någonting därom — denna åsikt söker La Mettrie så godt som naturvetenskapens dåvarande ståndpunkt tillät det att göra sannolik. Af sådana lefvande materiella delar är nu människan enligt La Mettrie uppbyggd. Såsom materiella äro alla dessa delar underkastade mekanikens, fysikens och kemiens lagar, och det hela är så äfven. Människan är en mekanism, en maskin; hennes förträfflighet och företräden framför djuren bestå i meka-

nismens fullkomlighet och finhet. Människan förhåller sig i detta hänseende till djuren som ett af Huyghens' snillrika och komplicerade planet-ur förhåller sig till ett vanligt urverk. La Mettrie menar, att Descartes' största förtjänst som filosof låg däri, att han förklarade djurlifvet på ett rent mekaniskt sätt. Men användningen af denna förklaring äfven på människan hade Descartes aktat sig för, ehuru hon låg så nära, och La Mettrie tror, att Descartes hindrades därifrån endast af sin fruktan för förföljelser från kyrkans sida.

Men skiljer sig då icke människan äfven i sedligt hänseende från djuren? Och huru förklara denna skillnad? La Mettrie öfverhalkar denna fråga på ganska lösligt sätt. Han påstår, att äfven djuren förstå att skilja mellan godt och ondt, att äfven de ha samvetsagg, när de förgått sig; men till bevis härför har han endast att hänvisa till människans klokaste husdjur, hunden, hvars natur har tagit intryck af umgänge och dressyr, samt till obestyrkta fabler ur djurvärlden. Någon sanning ligger dock äfven i dessa fabler. Godhet hos människan kan äfven hos djuren väcka ädla känslor, tacksamhetens, tillgifvenhetens och uppoffringens.

Att en Gud existerar vill La Mettrie icke betvifla; han säger tvärtom, att all sannolikhet talar därför. Men Guds existens, fortfar han, bevisar icke nödvändigheten af någon kult eller dyrkan. De förskräckliga följder, som de föregående mansåldrarne och äfven La Mettries egen hade bevittnat, af religionshat, dogmatiska krig och förföljelser mot vetenskapen; den vidt utbredda vidskepelse, som sökte och fann sitt försvar i den kyrkliga supranaturalismen och förvildade lagstiftningen, förgiftade umgänget mellan människor och tände bål i hundratusental — allt detta har tydligen inverkat på La Mettries åsikt om religionen. Han säger sig ha svårt att se, hvad gagn hon gjort och gör, enär han finner, att mycken ondska, själfviskhet och låga tänkesätt frodas hos de aldra kyrkligaste; medan han funnit goda och aktningsvärda människor bland kyrkans fiender och bland ateister. Han låter en fingerad vän uttala den mening, att världen icke kan bli lycklig, utan att hon blir ateistisk. Därmed blefve det slut på alla teologiska krig, och naturen, som nu kränkes i alla sina rättigheter, skulle då få göra sin stämma hörd och föra människan på dygdens väg till lyckans. La Mettrie har emellertid här vid lag glömt, att religionen själf hör till människans naturliga drifter. Har religionen gjort människosläktet olyckligt, såsom La Mettrie vill låta påskina, så kunna också hennes öfriga naturdrifter, när de icke ledas af förnuftet, göra henne det; och om å andra sidan naturdrifterna, ledda af förnuftet, kunna bereda människan lycka, så bör religionen under samma förutsättning väl också kunna bereda henne en sådan, och det den tryggaste. Att La Mettrie förbisett detta hör till de många inkonsekvenserna i hans system.

Lurande på bottnen af detta system och som hjärtroten, hvarur det i alla sina förgreningar utsprungit ligger emellertid själfva begreppet *materie,* likasom det naturligtvis ligger till grund för alla

materialistiska system, som i senare tider skådat dagen, såsom Moleschotts, Büchners och andras, hvilka senare system, ehuru åberopande ett ojämförligt större förråd af naturvetenskapliga insikter, dock icke kunna sägas vara djupsinnigare eller skarpsinnigare än det, hvarmed La Mettrie, den franska materialismens första djärfva och hänsynslösa språkrör, gjorde sitt namn ryktbart och beryktadt.

Det skall fördenskull bli vår uppgift att i nästa föreläsning underkasta begreppet materie en närmare granskning, hvarefter vi skola öfvergå till andra antropologiska problem. Här vill jag för tillfället endast påpeka med hvilken naivitet materialismen äfven i våra dagar likasom på La Mettries tid går tillväga, då han vill göra sig till ett slags naturfilosofi. Han glömmer nämligen den första och mest obestridliga sanning, som möter oss så väl på sinnesfysiologiens och optikens som på den moderna filosofiens tröskel, att nämligen hela den så kallade yttre världen, så vidt som vi känna till den och ha någon erfarenhet af den, är icke en värld af materiella ting, utan en värld af sinnesförnimmelser, af syn-, hörsel- och känselförnimmelser, som så att säga uppbygges i vår hjärna och uppfattas i enlighet med våra tankelagar, våra logiska grundbegrepp och våra i och med vår natur gifna åskådningsformer i tid och rum. Han glömmer, att hela denna så kallade yttre värld är en inre fenomenvärld, hvars likhet med den verkliga utanför vårt nervsystem liggande och fördenskull utanför all vår erfarenhet liggande världen ingalunda får tagas för afgjord. I denna verkliga yttre värld

kan finnas mycket, som våra sinnen aldrig uppenbara för oss, och af det förnimmelsematerial, som våra sinnen gifva oss, tror sig ju naturforskaren med bestämdhet veta, att rätt mycket icke tillkommer den verkliga världen, t. ex. ljus, färger, klang och toner. En verklighetsfilosofi, sådan som materialismen vill vara, borde fördenskull taga sin utgångspunkt i den enda verklighet, som är oss omedelbart gifven, nämligen våra förnimmelser, och söka genom en granskning och jämförelse mellan dem komma till kunskap om hvad den sanna världen månde vara. Men i stället för att förfara så, börjar materialismen med att upptaga som sin grundförutsättning ett af de dunklaste begrepp, som människohjärnan någonsin abstraherat åt sig: begreppet materie, och enär detta begrepp icke innefattar någonting mer än den af Descartes åt detsamma medgifna bestämningen utsträckning eller rumfyllnad och vid närmare granskning visar sig icke ens innehålla den bestämningen, så nödgas materialisterna sammankoppla detta begrepp på ett oskiljaktigt sätt med ett annat, nämligen begreppet kraft, hvarefter de som grunddogmen i sin världsåskådning uppställa satsen: ingen materie utan kraft, och ingen kraft utan materie. Jag skall i nästa föreläsning redogöra för denna mycket spridda dogm och söka visa hvad värde man har att fästa vid densamma.

6.

I min senaste föreläsning redogjorde jag för den materialistiska uppfattningen af människans väsen, sådan denna först framställdes af den franske läkaren de La Mettrie. Samma uppfattning, obetydligt förändrad, är äfven i våra dagar mycket allmän, och hon uppträder nu med en imponerande massa af hjälptrupper ur naturvetenskapens läger. Ja, hon vill gärna gå och gälla för att vara naturvetenskapen själf i hans renaste och oförtydligaste konsekvenser, och många anse, fast med orätt, att materialismen verkligen är det. Vår tids de La Mettrie, tysken Louis Büchner, är en mycket läst författare. Hans förnämsta arbete »Kraft och Stoff» är öfversatt till flere språk, äfven till svenskan, och har i hans hemland utgått i många och stora upplagor. Orsaken härtill kan omöjligen ligga däruti, att materialismen skulle hafva någonting i sig själf tilltalande och behagligt för vår mänskliga natur. Denna fogar sig tvärtom endast ogärna i den föreställningen, att ingenting annat verkligt och evigt gifves än en kraftbegåfvad materie, och att själslifvet ej är annat än en produkt af hjärnans verksamhet

och måste upphöra tillika med den. Orsaken till materialismens framgång, särskildt inom de talrika kretsar, som icke sysselsatt sig med filosofiska studier, ligger då snarare däruti, att han i ett allmänbegripligt, ärligt och öppet språk framställer satser, som synas vara enkla, klara och bevisande, så obehagliga de i öfrigt må vara för våra känslor. Det torde fördenskull vara tjänligt att pröfva självfva den grundval, hvarpå materialismen hvilar, nämligen begreppet materie. Det är detta jag i dag vill göra.

Låt oss först tillse på hvilken väg människorna hafva kommit till föreställningen om en materie. Redan barnet, som börjat reflektera, skiljer emellan sina tankar, viljeakter, känslor och fantasibilder å ena sidan samt de s. k. yttre tingen å den andra. Barnet inser, att dess tankar och fantasibilder ha sin uppkomst och bestånd inom det själf, och att de icke fortfara längre än barnet själf tänker eller föreställer sig dem. Det märker också, att med de så kallade yttre tingens tillvaro förhåller det sig helt annorlunda. Barnet behöfver icke tänka eller fantisera dem, ty de finnas ändå. De finnas och fortbestå, äfven om vi icke längre se dem eller höra dem eller trefva på dem. De hafva en af oss oberoende reell tillvaro, medan våra tankar endast hafva en af oss beroende och ideell. Denna i barndomen insupna föreställning bibehåller människan vanligen genom hela lifvet. Hennes tankar synas henne hafva en mindre grad af verklighet än tingen omkring henne: hennes egen kropp, jorden, hvarpå hon står, stenarne, växterna, djuren och de andra människorna. Att dessa så kal-

lade ting i själfva verket äro sinnesintryck och således förefinnas inom henne likaväl som hennes tankar, däröfver reflekterar hon vanligen icke. Hon förblandar sinnesintrycken med de okända orsaker, som de kunna hafva, och hon kan också göra detta utan ringaste olägenhet för sin praktiska verksamhet, eftersom sinnesintrycken äro till för att vara våra vägledare i detta afseende. Orsaken nu till den större verklighet, den realitet, som vi pläga tillskrifva tingen eller rättare våra sinnesintryck i jämförelse med våra tankar, den orsaken söka vi i något, hvad det nu kan vara, och detta något kalla vi materie. Frågar man fördenskull hvad materie är, så svaras vanligen, att materie är det, hvaraf alla yttre ting, våra egna kroppar inberäknade, bestå: materie är det, som kan gripas med händerna, ses, höras, trefvas på, luktas och smakas.

Detta är nu den första och råaste föreställningen om materien. Därefter kommer vetenskapen och bearbetar denna föreställning till någonting åskådligare, bestämdare, till något, som duger för vetenskapens egna ändamål. Redan en ytlig iakttagelse visar, att det, hvaraf stenarne, växterna, djuren bestå, måste vara något, som låter dela sig i ofantligt fina delar. Stenarne vittra eller låta krossa sig till stoft; djurets rörliga gestalt, växtens skarpt tecknade form måste bero på en bestämd förbindelse mellan materiella smådelar och försvinna, så snart denna förbindelse är upplöst. Härtill anknöt sig nu en i vetenskapligt afseende ganska fruktbärande slutsats. Man resonnerade nämligen så: vi tillskrifva den yttre världen

en större realitet, en högre grad af verklighet än vi kunna tillmäta åt våra föreställningar, tankar och fantasibilder. Realitet i sträng mening har endast det kroppsliga, det materiella. Men när vi betrakta den materiella världen, så finna vi allt därstädes förgängligt. Tingen uppkomma och försvinna efter att hafva varat en kortare eller längre tid. Alla deras former växla och förändras. Hvad är det då i tingen, som vi kunna tillägga den fulla verklighet, som vi ha medgifvit och måste medgifva dem? Det kan omöjligen vara deras former. Dessa äro sammansatta af delar, och allt sammansatt kan upplösas. Det bestående, oförgängliga i tingen måste då vara deras aldra minsta, icke längre sammansatta, utan enkla delar. Materien måste således bestå af sådana enkla delar. Sedan man kommit till detta utslag, måste dessa materiens enkla delar, de eviga och oförgängliga beståndsdelarne i allt, också hafva sitt namn, och man kallade dem *atomer*.

Redan den store grekiske tänkaren Demokritus, som lefde omkring 460 år före Kristus, utbildade läran om atomerna och tillämpade på henne grundsatser, som än i dag gälla inom fysiken och kemien. Sådana af Demokritus uppställda grundsatser äro bland andra följande:

1) »Af intet blir intet. Ingenting, som *är*, kan tillintetgöras. All förändring, allt skenbart försvinnande, t. ex. då något brinner upp utan att ens efterlämna aska, beror på förbindelser mellan materiens minsta delar eller atomerna och på sådana förbindelsers upplösning.»

2) »Ingenting sker af ren slump, utan allt har sin grund och sker med nödvändighet.»

Vår tids naturvetenskap har ytterligare utbildat denna Demokritus' atomlära och däraf dragit den största vinst. Likasom aritmetikens talsystem behöfver en enhet att utgå ifrån och funnit denna i siffran 1, hvilken är likasom grundämnet i alla hennes talkombinationer, så behöfver äfven naturvetenskapen en yttersta enhet att utgå ifrån och har funnit denna enhet i de enkla odelbara *atomerna,* genom hvilkas kombinationer alla kroppar anses uppstå och genom hvilkas egenskaper och rörelser alla naturförlopp förklaras. Att alla förändringar i naturen ha sin gräns vid dessa enkla och minsta delar af materien, och att alla skiftningar i tingens former och förhållanden endast bero af atomernas föreningar och skilsmässor, kvarlämnande dessa som oförändrade utgångspunkter för oaflåtligt fortverkande krafter — detta är för vår moderna naturvetenskap så godt som ett faktum, antydt af otaliga erfarenheter.

Huruledes naturvetenskapen närmare tänker sig materien konstruerad, det kan jag här endast med några få ord påpeka. Fysiken skiljer mellan två stora klasser af atomer, nämligen de ponderabla, som låta väga sig, d. v. s. hafva tyngdkraft, attrahera och äro underkastade gravitationen och dess lagar, samt de imponderabla eller eteratomerna, som i stället för tilldragningskraft hafva frånstötningskraft och sfäriskt omgifva, likasom ett skyddande hölje, alla vägbara atomer och fylla rymderna mellan himlakropparne. Det är dessa eteratomer som enligt våra

naturforskares åsikt frambringa de elektriska och magnetiska företeelserna, äfvensom de elastiska repulsioner, hvilka äga rum, då gasmolekyler sammanstöta. Likasom naturvetenskapen icke kan umbära de vägbara atomerna, då det gäller att förklara och beräkna dragningskraftens fenomen, på samma sätt måste han nyttja hypotesen om eteratomerna, när helst fenomen förekomma, i hvilka frånstötande krafter spela med. Med tillhjälp af denna atomlära har man varit i stånd att på öfverraskande sätt förklara värmets lagar och de olika aggregattillstånd, som förorsakas af värmeförändringarna, och hon ställer i utsikt den möjlighet, att man en dag skall kunna beräkna, huru alla naturkrafter utveckla sig ur hvarandra och låta hänföra sig till kombinerade atomrörelser.

Det är nu på grundvalen af denna i vetenskapligt afseende så förtjänstfulla atomlära som äfven materialisten ställer sig, då han säger, att ingenting annat finnes än kraftbegåfvad materie, kraftbegåfvade atomer, och att all kraft, således äfven alla själskrafter, måste ha ett materiellt underlag, en materiell utgångspunkt och källa. »Ingen kraft utan materie», »ingen materie utan kraft» är materialismens ständigt upprepade och inskärpta hufvuddogm. Likasom dragningskraften har sitt fäste och sin utgångspunkt i de vägbara atomerna och frånstötningskraften i eteratomerna, måste också förnimmelseförmågan, föreställningsförmågan, tankekraften ha sina fästen och utgångspunkter i den komplex af vägbara och ovägbara atomer, som utgör den mänskliga hjärnan. De

måste vara en kombination af materiella rörelsekrafter, ingenting annat, och själen upphör således att vara till, när den organiska förbindelsen mellan hjärnans atomer upphör.

Materialismens nyssnämda hufvuddogm: »Ingen kraft utan materie», »ingen materie utan kraft», innebär, i fall den skall hafva någon fattlig mening, att kraft är något annat än materie, men att dessa båda olika föremål dock städse äro faktiskt tillsammans, så att där kraft finnes, där finnes materie, där materie finns, där finns kraft. Med andra ord: materialisten antager, att hvarje atom består af ett litet stycke materie, och att kraften vidlåder och likasom utstrålar från denne materielle partikel. Men nu är det i själfva verket så, att sedan vetenskapen hunnit att ur den första råa föreställningen om en materie utveckla sin som hypotes så förträffliga atomlära, så kan man gärna först som sist låta hela föreställningen om en materie, som skulle vara något *annat* än kraft, falla såsom icke blott onödig, utan äfven som orimlig. Allt flere naturforskare i våra dagar inse, att de hafva ingenting att skaffa med begreppet materie, att de aldrig hafva sett eller hört eller trefvat på någon materie, att de aldrig med sina rön och experimenter kunna träffa på någon materie, och att de råka in i idel motsägelser och förvirring vid blotta försöket att göra föreställningen materie klar för sig. Ty hvad naturforskningen har att göra med, det är med krafter och med ingenting annat. Om atomen jämte sin kraft tillika har någon materie som fäste och utgångspunkt för kraften, det är något, som icke angår naturforskarne, utan som de hänskjuta åt filosofien att afgöra. På samma sätt förhåller sig det med oss i det dagliga lifvet. Tingen omkring oss uppenbara oss alldeles ingen materie, utan äro komplexer af idel krafter. Vi *se* tingen, eller rättare vi hafva synförnimmelser, hvilkas orsaker vi tillskrifva ting utanför oss, och hvad vill det säga? Hafva vi därmed upptäckt någon materie? Nej, synförnimmelserna förorsakas, säger oss naturvetenskapen, af eterdallringar, således af krafter, af rörelser. Ljudförnimmelserna förorsakas af luftdallringar, lukt- och smakförnimmelserna af kemiska krafter, kemiska rörelser i lukt- och smakorganen. Då vi lyfta ett föremål, förnimma vi icke materie, utan en kraft, tyngdkraften. Då vi tala om en kropps massa, hvilket ju låter mycket materiellt, mena vi vid närmare undersökning därmed ingenting annat än antalet af hans atomer eller kraftpunkter. Då vi sätta foten mot marken eller med händerna trefva på ett föremål eller stöta hufvudet mot något, så är det icke materie vi erfara, utan vi erfara den frånstötningskraft, som naturvetenskapen tillskrifver eteratomerna, hvilka som hölje omgifva alla vägbara atomer. Att kropparne förete sig med vissa fasta och begränsade former har sin orsak i kohesionskrafter. Alla förklaringar, som naturvetenskapen ger eller söker gifva, stödja sig uteslutande på krafter, och Edvard von Hartmann har rätt, då han på tal härom anmärker, att materien icke längre spelar en roll vid dessa förklaringar, utan på sin höjd står kvar i bakgrunden som ett sysslolöst lurande spöke, som icke

törs hålla sig annorstädes än på de mörka ställena, dit kunskapens ljus ännu icke inträngt; ju längre kunskapen, d. v. s. företeelsernas förklaring utbreder sitt ljus, dess mer drager sig materien tillbaka. Detta ligger ju också i själfva sakens natur. Då materialisten säger, att kraft icke är detsamma som materie, då han säger, att atomen är ett litet begränsadt stycke materie, utöfver hvars gränser hans kraft utstrålar, så ligger i dessa få ord en hel samling af orimligheter. Det lilla stycket materie skulle då i och för sig vara någonting kraftlöst, och huru det i sig kraftlösa kan utstråla kraft, förblir en hemlighet för allt sundt förnuft, likasom det också förblir en hemlighet, huru kraften enligt denna förutsättning kan skilja sig ifrån den materiella partikeln och verka utanför hans gränser, trots dogmen, att ingen kraft finns, där icke materie finns. Och vidare: om atomen verkligen är ett litet stycke materie, så måste detta stycke intaga ett visst, om än så litet rum, och frågan blir då, från hvilken del af detta rum, som kraften skall anses utstråla, eller om hon skall tänkas utstråla lika från alla delar af atomen. Det senare antagandet skulle för materialisten vara det naturliga, eftersom hans dogm, att ingen materie är utan kraft, måste utsträckas äfven till atomens alla delar; men detta antagande leder till orimligheter, hvilka utförligt påpekats af Ampère, Cauchy, Weber och andra de förnämste fysici och mathematici. Återstår då som den enda möjligheten, att kraften skulle utstråla endast från atomens medelpunkt, men en medelpunkt är endast en matematisk punkt och icke

något stycke materie. Huru materialisten vänder sig, stöter han här på motsägelser, och hans dogm: »ingen kraft utan stoff, intet stoff utan kraft», visar sig endast vara ord utan förnuftigt sammanhang. Materie är för vetenskapen endast ett tomt ord, ty man kan icke angifva en enda egenskap, som skulle tillkomma materien som sådan, icke ens den egenskap, som Descartes tillskref henne, att hafva utsträckning och fylla ett rum, ty äfven detta är kraft, är motståndskraft och kohesionskraft, men icke materie. Materie är ett ord utan begrepp. Hvad kraft är känna vi genom omedelbar åskådning såsom verkande bestämda företeelser eller kraftyttringar. Materialistens sista invändning, att en kraft icke kan tänkas utan ett substrat, hvarifrån kraften utgår, är vederlagdt redan af det faktum, att en af världens störste tänkare, Leibniz, och i likhet med honom många af vår tids filosofer och naturforskare, tänkt och tänka sig kraften som det substantiella, atomerna som själfständiga af all så kallad materie oberoende lefvande kraftmedelpunkter.

Materialistens envisa fasthållande vid sin materie stöder sig emellertid på en ganska stark och svåröfvervinnelig makt, nämligen vanans, fördomens. Hartmann anmärker härvid riktigt: »Ingenting är svårare än att lösgöra sig från de sinnliga omedelbara föreställningar, som man insugit likasom med modersmjölken, hvilka man instinktivt tillgripit som den första råa, men praktiskt tillräckliga hypotesen, och med hvilka man fastvuxit genom ett helt lifs vana. Redan därtill fordras flit, lugn, klarhet och tanke-

kraft att upptäcka dylika fördomar och inse dem vara sådana; än mer mod kräfves för att hänsynslöst bryta med dem i alla deras konsekvenser; men äfven om man uppnått allt detta, fordras det en nästan öfvermänsklig kraft i förståndet för att icke åter låta öfverrumpla sig eller omedvetet taga intryck af dem. Just emedan de ur våra sinnesförnimmelser härflytande fördomarne icke äro medvetna förståndsslut, utan instinktiva praktiskt tillräckliga ingifvelser, äro de så svåra att tillintetgöra. En sådan instinktiv fördom är också materien, och därför finner man, att många naturforskare ännu hänga fast vid denna föreställning, ehuru de icke ha något därmed att beställa. Man glömmer, att vi både i det dagliga lifvet och i naturvetenskapen ha med idel krafter och kraftkomplexer att göra; att vi iakttaga tryck, stötar, eterdallringar, luftdallringar o. s. v., men ingen materie i och för sig; att materien således endast är en hypotes, som har att rättfärdiga sig inför naturvetenskapens domstol, men aldrig lyckas göra det, emedan hon vid närmare förhör alltid upplöser sig i krafter. Man glömmer detta, emedan man därvid tillfälligtvis råkar att stöta armbågen, och då är genast den instinktiva fördomen framme och ropar: det var materie.» —

Lyckas vi besegra denna fördom, så kunna vi ock efter hand närma oss till en världsuppfattning, som, ehuru hon i början må synas främmande och förvånande, dock har klarhet och logiskt sammanhang eller just hvad man af en filosofisk världsåskådning har att fordra, och som tillika kan gifva en i

alla afseenden mer tillfredsställande förklaring af förhållandet mellan själ och kropp hos människan. Naturforskare och mathematici sådana som Cauchy, Ampère och Weber, filosofer sådana som Leibniz, Herbart, Schelling och Lotze, för att icke nämna Edvard von Hartmann, hafva visat, att man måste tänka sig atomerna såsom matematiska punkter, såsom kraftpunkter, hvilka icke intaga något rum, och således redan ur denna synpunkt måste vara immateriella. Då materialisten antager, att atomen är ett litet stycke materie, så glömmer han, att äfven den storlek atomen i så fall skulle ha endast vore ett geometriskt uttryck för måttet af hans intensiva kraft, och att det således icke är atomens materie, utan hans verksamhet som fyller detta rum. Är atomen något oföränderligt och evigt — och som sådan måste naturvetenskapen anse honom — så är han icke sammansatt; är han icke sammansatt, så har han inga delar och upptager intet begränsadt rum. Så komma vi till det resultat, att så länge vi se tingen i rummets form, så måste vi betrakta alla kroppar, alla utsträckta, rumfyllande föremål som system af icke utsträckta, utan rent immateriella väsen, som genom sina växelverkande krafter bestämma hvarandras relativa läge och därmed åstadkomma utseendet af att det hela är utsträckt eller är en kropp. Sådana immateriella väsen äro atomerna.

Vi må härvid ihågkomma, att hela den värld, som vi med våra sinnen iakttaga, är en fenomenvärld, en värld af sinnesintryck, hvars utseende beror af våra sinnesorganers beskaffenhet och våra in-

stinktiva föreställningar, och för ingen del visar oss tingen sådana de verkligen äro. Såsom jag ofta påpekat, bero all den glans och de färger, alla de toner och dofter, som vi förnimma, på våra sinnesorganers beskaffenhet och tillhöra ej den värld, som naturforskaren anser vara den verkliga. En och samma retning, som genom våra nerver bringar oss budskap från denna yttre värld, frambringar helt olika verkningar allt efter de nerver han träffar; den kan i synnerven framkalla ljus och färger, i örat en susning, i känselnerverna smärta eller värme. Samma galvaniska ström förnimmes genom tungan som syrlig smak, genom ögat som en röd eller blå ljusstrimma, genom hudnerverna som en kittling, genom örat som ett buller. Jag har redan förut anmärkt, att våra sinnen äro som en klaviatur, hvarpå den yttre världen spelar *); tonerna, d. v. s. sinnesförnimmelserna, som därvid uppstå inom oss, hafva måhända icke större likhet med den yttre världen än hvad en melodi har med den notskrift, som ligger framför den spelande, eller hvad bokstäfverna i en skrift ha med de tankar, som skriften innehåller. Det är för människans vanliga förrättningar nog, att det finnes ett sammanhang mellan den verkliga världen och hennes fenomenvärld, som sätter henne i stånd att uppfylla sina praktiska värf; och det måste för tänkaren vara nog, om han i den hieroglyfskrift, som våra sinnesorganer teckna för oss, kan utleta

*) Se Filosofiska föreläsningar I, sid. 37.
Utgifvaren.

den andliga meningen. Då har han äfven lyckats i någon mån fatta hvad den sanna världen är.

Medan nu naturvetenskapen på sin väg kommer till det resultat, att allt som finnes består ytterst af enkla, odelbara, immateriella, oförgängliga kraftväsen eller atomer, så kommer äfven filosofien på andra vägar till det resultat, att allt som finnes består af immateriella och oförgängliga väsen, som filosofien gifvit olika namn: monader, realia, själar, andar, gudomliga idéer. Båda resultaten äro i grunden detsamma. Sedt på utsidan och i rummets form ter sig ett sådant väsen som atom; sedt likasom inifrån med förnuftets öga ter sig samma väsen som själ eller ande med olika medvetenhetsgrader.

Vi hafva förut sett, att äfven materialisten de La Mettrie tillerkände materien lif, förnimmelseförmåga. Än närmare ligger det då till hands att tillerkänna samma egenskap åt atomerna, sedan de bevisats vara immateriella väsen. Allt hvad vi kalla materie, allt hvad vi i vår inskränkthet förmena vara dödt och liflöst, skulle i detta fall vara mer eller mindre dunkla uppenbarelser för oss af någonting som lefver. Hela universum är då uppbyggdt af lefvande väsen, är ett system af sådana. Detta var Leibniz' åsikt, det var äfven Herbarts. Det är likaledes Hartmanns, Lotzes och många andras i våra dagar. Hartmann ser i dragningskraften mellan atomerna en sträfvan, en inre verksamhet med ändamål, innehåll och föremål, således en verklig viljeakt från atomens sida, ledsagad af en omedveten föreställning om det som eftersträfvas. För honom upplösa sig alla naturkrafter

i viljekrafter, hvarvid man dock naturligtvis icke får tänka sig något godtyckligt viljande hos atomerna, utan ett lagbundet och determineradt. Den bekante naturforskaren Wallace hyser samma åsikt. Äfven för honom är hela universum ett system af viljekrafter eller lefvande väsen. Boström och hans skola ha en liknande världsåskådning. »Om», säger Boström, »något finnes till för oss, som icke är lefvande eller själfmedvetande och andligt, utan liflöst eller medvetslöst och materiellt, så är detta endast ett fenomen för oss af någonting, som i och för sig själf eller i sin sanning betraktadt är lefvande, ehuru vi uppfatta det ofullkomligt». Och på ett annat ställe yttrar Boström: »Den osinnliga världens öfversvinneliga innehållsrikhet och mångfald kunna vi ana, om vi gifva akt på de oerhörda massor af materiell verklighet, som finnes i och för oss eller inom vår värld; ty alla dessa äro till sin inre väsenhet och sanning otaliga ideella, rent andliga, förnuftiga väsenden, hvartill de äfven skulle förvandla sig för oss, om vår mänskliga perceptionskraft kunde förvandlas till den gudomliga.» Boström likasom Leibniz förkastar den vanliga meningen, att kraften skulle, för att kunna existera, behöfva likasom fäste och utgångspunkt i något materiellt; kraften är tvärtom det substantiella och första i allt, men kraften, rätt uppfattad, är då också detsamma som lif och medvetande.

Det ligger i sakens natur, att denna uppfattning, hvilken, så förvånande hon må synas, stöder sig på en omotståndlig logik, ger ett helt annat utseende åt problemet om själens och kroppens förhållande till

hvarandra hos människan. Den obegriplighet, som vidlådde detta problem, så länge som man med Descartes antog, att kroppen är något rent materiellt, som icke har den ringaste likhet eller beröring med det andliga, försvinner härmed helt och hållet; likaledes försvinner det annars oöfverstigliga hinder, som ligger i vägen för all materialistisk förklaring af människans väsen, nämligen omöjligheten att förklara, huru ett förnimmelselif och föreställningslif kan uppstå ur hjärnans och nervernas materiella rörelser. Enligt vår uppfattning äro hjärnan, nerverna, hela den mänskliga organismen ett system af viljande och förnimmande väsen, förenade med hvarandra för att som organer tjäna ett af ett högre lif mäktigt väsende, nämligen själen, och det som förekommer oss såsom materiella rörelser i nerverna och hjärnan, är i grunden determinerade och lagbundna viljeakter och förnimmelser hos de atomer och atomkomplexer, som bilda dessa våra kroppsliga organer. I och med denna uppfattning återfår den så kallade yttre världen hela den skönhet, som naturvetenskapen beröfvat henne. Vi vilja illustrera detta med ett enda exempel. Naturvetenskapen antager, att utanför vår hjärna finnes intet ljus, ingen färg, endast eterdallringar. Solen har i den af naturvetenskapen antagna yttre världen ingen glans, rosen ingen färg. Först i människans förnimmelseförmåga uppstå ljus- och färgfenomenen. Men efter den uppfattning, som jag här framställt, enligt hvilken hvarje atom är ett lefvande, förnimmande väsen, är den från solen till människoögat och genom synnerven till hjärnan fortplantade

eterdallringen något mera än ett för matematiken beräkneligt fenomen; den är en egendomlig förnimmelse eller känsla, som fortplantar sig med solstrålen genom alla mellan solen och människoögat liggande atomer till människosjälen.

Fysiologen och filosofen Hermann Lotze, som delar denna världsuppfattning och utförligt sökt tillämpa den, anmärker med afseende på det ovanliga och främmande, som den har för det vanliga föreställningssättet, att folk i allmänhet svårligen lär vilja gå in på, att ett själslif skulle vara för handen i stoftet, som vi trampa under våra fötter, i de atomer, hvaraf tyget i våra kläder bildas, i det material, som våra slöjder ombilda till verktyg och husgerådssaker åt människorna. Men stoftet är stoft endast för den, som ej betraktar det annorledes; den form ett verktyg eller ett husgeråd fått nedsätter icke värdet af de elementer, hvaraf de bestå, lika litet som ett dåligt samhällsskick, hvilket undertrycker alla yttringar af själfständigt andligt lif, upphäfver den höga bestämmelse, till hvilken äfven människorna i detta samhälle äro kallade. När vi tala om människosjälens gudomliga ursprung och himmelska mål, ha vi mer orsak att kasta en bekymrad blick på det stoftgrand i andevärlden, som kallas människosjälen, hvars lif ofta synes oss så gagnlöst och förfeladt. Vida mindre grund skulle vi då ha att förneka ett inre lif hos de obetydligaste beståndsdelarne i den yttre världen, ty dessa förrätta öfverallt den tjänst, som världsordningen ålagt dem, i det deras inre tillstånd, deras förnimmelselif yttrar sig i

de krafter och verkningar, som spela sin beskärda del i universums stora hushållning.

Med afseende på den växelverkan, som äger rum mellan själ och kropp, anmärker Lotze, att då själen inverkar på kroppen, så är det icke på en likgiltig, liflös materie hon verkar, utan på ett system af henne underordnade, men besläktade öfversinnliga väsen; och när kroppen inverkar på själen, så är förhållandet detsamma. Ställd på en gynnad punkt inom organisationen, samlar den härskande själen de otaliga intryck, som en skara henne underlägsna, men befryndade immateriella väsen tillföra henne. En allmän medkänsla genomtränger denna förening, som utgör människans organism, och ingenting, som en del af organismen upplefver, kan gå alldeles förloradt för de andra. Särskildt fäster Lotze uppmärksamheten därpå, att den lefvande gestaltens skönhet härigenom blir begripligare, då vi i hvarje punkt af gestalten ana en känsla, i hvilken hvarje sådan punkt har en förnimmelse af sitt läge och sitt förhållande till omgifningen. Den moderna fysiologien genomtränges allt mer af samma föreställning, och en mängd gåtfulla kroppsliga fenomener, t. ex. de så kallade reflexrörelserna, få genom den sin förklaring. —

Människosläktet i sin fantasirika barndom gaf i sina religiösa myter lif åt allt. Så kom det grubblande förståndet och klassificerade universum i två skilda, för hvarandra alldeles främmande och likväl på ett obegripligt sätt förenade riken: nämligen andens och materiens. Så kom därefter materialismen

och ville göra allt till materie. Efter den kom åter en djupare undersökning, som visade, att själfva begreppet materie, fattadt som något liflöst, är ett oting, och därmed återfår det hela med alla sina delar hvad det för den mänskliga barndomens öga hade: lif, förnimmelse och ande; men det återfår dem på ett annat sätt och icke genom aningen och fantasien, utan genom det granskande och vägande förnuftet. Och därmed besannas skaldens ord om naturen:

»Fabeln gaf henne lif; men skolan tog själen från henne.
Skapande lif hon på nytt får af förnuftet igen.»

7.

I de föregående föreläsningarna har jag redogjort för de åsikter, som under den nyare filosofiens historia gjort sig gällande rörande begreppen ande och materie och om det samband, hvari det andliga och det så kallade materiella kunna tänkas stå till hvarandra. Resultatet var, att den skarpa skillnad, som gjorts mellan dessa begrepp, måste falla och att allt det så kallade materiella måste förklaras ur det immateriella, men icke omvändt. Det, hvaraf världen ytterst består, utgöres af oförgängliga, lefvande, förnimmande väsen. Lif och förnimmelse finnas äfven där vårt öga är ur stånd att upptäcka dem, och själfva de mekaniska förloppen i naturen torde i grunden vara fenomen för oss af något andligt. Hvarje väsen — man må från fenomenell ståndpunkt kalla det atom eller från annan ståndpunkt monad — har sitt mått af lif och sträfvar att utveckla det, men kan det icke såsom ensamt, utan blott i förening med andra. Hvarhelst världsförloppet medgifver, att denna förening blir en enhet af öfver- och underordnade monader, där uppstå,

under gifna villkor, organismer. De underordnade gestalta sig till tjänande leder åt en öfverordnad, med potentiellt högre själslif begåfvad monad. Själslifvet hos dessa olika organiska föreningar skall nu blifva föremålet för våra betraktelser.

Låtom oss nu först höra, hvad den nyaste filosofien har att säga om plantan som lefvande väsen! Vi vilja börja med den bekante teistiske filosofen Hermann Ulrici, professor i Halle, men måste först förutskicka några ord, för att förtydliga hvad han menar, då han tillskrifver plantan en själ. Ulrici skiljer mellan förnimmelseförmåga eller känslighet å ena sidan och medvetandet å den andra. Förnimmelseförmåga, känslighet är en lägre grad af själslif än medvetandet är, och man kan förnimma, ha känslor, urskilja dessa förnimmelser och känslor från hvarandra, ja äfven hafva självförnimmelse, en känsla af tillvaro, utan att fördenskull hafva medvetande. Självförnimmelse, självkänsla är ett nödvändigt villkor för medvetandet, men icke medvetandet själf. Redan språkbruket skiljer bestämdt mellan självförnimmelse och självmedvetande och gör däri rätt. Att vi kunna hafva förnimmelser, utan att vara medvetna om dem, därpå anför Ulrici åtskilliga bevis ur fysiologien; men äfven den dagliga erfarenheten säger oss detsamma. Den som bor bredvid ett vattenfall, hans öra är otvifvelaktigt oupphörligt afficieradt af vattnets brus; med andra ord: han hör det, han har förnimmelse af det; men vanan

därvid gör, att denna förnimmelse blir honom omedveten; han märker icke hvad han hör. Äro vi försjunkna i tankar, kunna vi länge stirra på ett föremål, utan att veta hvad vi se eller att vi se något; först sedan vi vaknat ur grubblandet, märka vi föremålet, ehuru vi under hela tiden haft det som en synförnimmelse. Kändt är äfven, att den sofvande mjölnaren vaknar, när hans kvarn stannar. Här är det icke ett sinnesintryck, utan upphörandet af ett omedvetet sinnesintryck, som väcker den sofvande, återkallar honom till medvetande om den yttre världen. Som det förhåller sig med våra sinnesintryck, förhåller det sig ock med våra känslor i ordets trängre mening; vi kunna hafva dem, utan att vara medvetna om dem; de måste hafva uppstått, innan de komma till vårt medvetande. Tillgifvenhet och kärlek t. ex. utveckla sig ofta ur en svag början till en stor styrka och blifva stundom icke medvetna böjelser, innan de stå för oss som själsbehärskande lidelser. Det är nu ett sådant omedvetet själslif plantan för. Att hon har känselförnimmelser är otvifvelaktigt. Vid beröringen med de mångfaldiga oorganiska ämnen, som omgifva henne, tillbakavisar hon några och upptager andra, nämligen dem, som äro tjänliga för hennes näring. Vid en analys af denna verksamhet måste man ovillkorligt stanna vid det resultat, att plantan äger en instinktiv urskillningsförmåga, en förmåga att skilja intryck från intryck och att på grund af intrycken välja hvad hon behöfver. Men detta är också den första och lägsta graden af själslif, som med be-

stämdhet låter iakttaga sig. Plantan kan icke urskilja sig själf från de intryck hon emottager; hon har intet medvetande af sig själf; hon har ej ens medvetande af sina intryck, hvilket dock, såsom ofvanför med exempel visats, icke hindrar att hon *har* intryck, *har* förnimmelser och handlar instinktivt med ledning af dem.

Vida utförligare och grundligare än Ulrici har fysikern och filosofen G. Th. Fechner och i hans fotspår Edvard von Hartmann sysselsatt sig med själsfenomenen inom växtriket. Växten, säger Hartmann, har organisk bildningsverksamhet, naturläkekraft, reflexrörelser, instinkt och skönhetsdrift, likasom djuren, och när vi hos djuren betrakta dessa företeelser som yttringar af ett själslif, måste vi äfven göra det hos växterna.

Hvad den organiska bildningsverksamheten vidkommer, så arbetar växten likasom djuret i enlighet med en plan, en typisk art-idé, som lämnar stort spelrum med afseende på antalet af grenar, blad o. s. v., men är fullkomligt bestämd i afseende på bladens ställning, bladformen, blomman, fruktsättningen, den inre strukturen m. m. Visserligen kan man sönderdela växterna, likasom man kan sönderdela de lägre djuren, så, att hvarje del växer upp till ett självständigt helt, till en organism för sig. Men denna delning har sin gräns så väl hos växten som hos djuret. Som hos djuret stå också hos växten alla delar i växelverkan. De delar, som äro marken närmast, bearbeta de ur jorden sugna ämnena alldeles så som de närmaste delarne kräfva,

för att kunna vidare bearbeta dem. Fortplantningen sker inom växtriket efter samma principer som inom djurriket, medelst celldelning, sporer eller knoppbildning och genom olika könsförrättningar. Likasom djurkroppen är äfven växtkroppen en koloni af lefvande små väsen, de så kallade cellerna, hvilka tillreda de olika organiska förbindelser, som växten tarfvar för sitt lif, och därvid följa en lika sträng arbetsfördelning som djurkroppens celler. Så finnas i växten märgceller, vedceller, bastceller, safveceller, stärkelsemjölceller o. s. v., alla arbetande på olika sätt. I hvarje enskild cell cirkulera safterna likasom uti växten i sin helhet.

Äfven i organisk ändamålsenlighet uthärdar växtriket jämförelse med djurriket. Hvar och en bland mina åhörare, som är något förtrogen med botaniken, har hört omtalas de underbara inrättningar, som hos växterna skydda fortplantningen. Där icke frömjölet finnes omedelbart tillstädes, och där icke vinden är tillräcklig för att föra det befruktade ämnet till sitt rätta ställe, få de kringsvärmande insekterna tjänstgöra för detta ändamål, och icke minst för att locka dessa till sig ha många växter sina prunkande färger, sin vidt omkring spridda doft, som hvarje blomma utvecklar starkast vid den tid på dygnet, då de för henne tjänliga insekterna äro i rörelse, samt i djupet af sin kalk den söta saft, som är insekternas nektar. Mångfaldiga äro ock de inrättningar, hvarmedelst frökornen skyddas mot väta, och där icke särskilda sådana inrättningar finnas, skydda växterna dem instinktivt ändå genom att tillsluta blom-

kronan, när det artar sig till regn, eller genom att vrida blomstjälkarne så att kronans öppning kommer nedåt, eller genom att slå bladen som ett paraply öfver blomman eller genom en gasutveckling, som hindrar vattnets tillträde till densamma. De mogna frökornen utsändas i världen på mångahanda sätt. Några växter hafva elastiska fröhus, som springa upp och kasta sitt innehåll ifrån sig. Hos andra äro frökornen försedda med vingar eller fjäderkronor, för att följa med luften; hos andra med hakar för att häfta sig vid förbigående djur. Vattenväxternas frökorn äro vanligtvis tyngre än vattnet och sjunka därför till bottnen, för att där gro och utveckla sig. De stora trädens frökorn däremot äro oftast lätta och kunna därför, flytande på vattnet, förflytta sig till fjärran kuster. Dessa exempel visa, att den formbildande själsverksamheten hos plantorna är icke mindre underbar än hos djuren.

Naturläkekraften hos plantan visar sig i många fall lika stark som hos djuren. Växter, som man beröfvat alla rötterna, kunna stundom drifva nya sådana. Det sätt, hvarpå sår läkas hos växten, är analogt med det hos djuren.

Hos växterna, likasom hos djuren, visa sig äfven de så kallade reflexrörelserna, som bestå däruti, att växten eller djuret besvarar en inverkande retning med en reaktiv rörelse. En art af Mimosan drager sig likasom rädd tillhopa, när någon går omedelbart förbi henne. Droppar man en stark syra på ett af samma plantas blad, så sammansluta sig efter hand alla de närmare bladen, likasom för att undgå samma öde. Likasom det djuriska nervsystemet döfvas af eterångor, så förlamas af samma orsak äfven denna märkvärdiga plantas förmåga af reflexrörelser, medan hon däremot bibehåller förmågan att höja och sänka sina bladstjälkar allt efter dagens timmar. En annan växt, Dionæa muscipula, fasthåller de insekter, som sätta sig på hennes blad, först medelst de hår, hvarmed bladet är försedt, hvilka lägga sig kring insekten, och därefter medelst bladets sammanrullning. Dessa och mångfaldiga andra exempel peka på en genomgripande analogi mellan djurens och växtens reflexrörelser.

Vidare påträffar man ej endast hos djuren, utan äfven hos växterna hvad man kallar instinkt, om också endast spårvis. Solblomman vänder sig, äfven med tydlig kraftansträngning, emot solen. Den som häruti vill se endast en rent mekanisk rörelse misstager sig säkerligen. Om man med ett litet bräde eller dylikt betäcker öfre ytan af bladet hos en i fria luften stående växt, kan man, enligt iakttagelser af botanikern Dutrochet, få se, huru bladet söker undandraga sig denna betäckning genom medel, som icke alltid äro desamma, men alltid sådana, att de lättast och hastigast kunna föra till målet, än nämligen så att bladstjälken böjer sig utåt, än så att den böjer sig närmare stängeln. Engelsmannen Knight har gjort ett liknande rön med ett vinblad. Han hade vridit det så, att solen sken på bladets undre sida och hade på förhand afskurit det alla möjligheter att komma i sin naturliga ställning, hvari det mot ljuset vänder den öfre sidan, hvarmed det förnämligast andas. Bladet kämpade i flere dagar,

för att återkomma i detta läge. Frank har nyligen gjort liknande iakttagelser på flere andra växters blad och uttalat sin beundran öfver de utvägar de vidtaga för att på kortaste vägen återfå sin normala ställning. Är den lilla bladstjälken för kort för ändamålet, så böjer sig slutligen hela det gemensamma bladskaftet, för att befria det lidande bladet ur dessa obehag. »När man», säger Dutrochet, — »när man ser, huru många medel, som härvid användas, känner man sig nästan frestad att tro, att det här i hemlighet (inom växten) verkar ett förstånd, som väljer de tjänligaste medeln, för att uppnå ett visst ändamål.»

Märkvärdiga äro äfven slingerväxternas instinktrörelser. En sådan planta växer först ett stycke lodrätt i höjden, böjer därefter stängeln vågrätt och trefvar sig fram i kretsar, för att leta efter stöd, på samma sätt som en blind löfmask med sina främre delar beskrifver kretsar, för att söka ett nytt blad. Finner slingerplantan icke i närheten hvad hon efterletar, utvidgar hon sitt undersökningsfält, till stängeln icke mer kan bära sin egen tyngd, utan faller till marken. Där kryper hon rakt fram, till hon finner ett stöd, då hon spiralformigt slingrar sig om det och stiger åter i höjden. Dock griper hon icke alltid hvilket stöd som helst, utan förfar med urval. Linbindan t. ex. väljer endast lefvande stöd, andra växter, på hvilka hon ifrigt klättrar upp, för att rädda lifvet, ty hennes jordfasta rötter bortdö snart, och hon är då uteslutande anvisad för sin föda på safterna i den växt, som hon slingrat sig om. En slingerväxt beskrifver antingen högerspiraler

eller vänsterspiraler. Tar man en ung konvolvolus från hans stöd och lindar honom i motsatt riktning till hans ursprungliga, så söker han återtaga sin förra riktning och dör, om han icke kan det. Han låter icke tvinga sig af yttre våld. Men om däremot två konvolvoler börja omslingra hvarandra, så ändrar den ena frivilligt sin spiralriktning, för att möjliggöra en fortsatt omslingring. Hartmann anmärker, att man i sådana fenomen återfinner hos växten äfven den förmåga djur-instinkten har att lämpa sig efter omständigheterna.

Att växterna äfven ha en skönhetsdrift, såsom Hartmann påyrkar, är något, som icke låter bevisa sig; och han stöder ej heller sitt påstående med annat än den allmänna och säkerligen riktiga satsen, att hvarje väsen sträfvar att organisera sig så skönt som dess lefnadsmål, dess kroppsliga material och de yttre villkor, hvarunder det bildar sig, kunna medgifva. Man betrakte det största eller det minsta i växtriket, den ståtliga eken eller den mikroskopiska mossan, man må se på det hela eller på enskildheterna, på den präktiga urskogen eller lindens blom, och man skall finna denna sanning bekräftad.

Också är det omöjligt att draga en fortgående sträng gränslinje emellan växt- och djurvärlden. Man kommer till en punkt, där båda sammantränga, och många naturforskare i våra dagar antaga, att de framskjutit som grenar ur en gemensam stam. Det finnes, särskildt bland de minsta organismerna, som äro tillgängliga för det väpnade ögat, sådane, som kunna anses tillhöra bägge världarna med samma

rätt, som äga allt hvad som är gemensamt för växten och djuret, men förete ingenting, som kunde öfverföra det uteslutande till det ena af dessa naturriken. Hartmann anser fördenskull, att man ej heller har skäl att neka plantorna någon grad af förnimmelseförmåga, då vi finna en sådan hos djuren. Att vilja neka växterna förnimmelser och känslor, huru dunkla de än må vara, endast därför att de sakna ett nervsystem, låter icke längre göra sig. Att åtminstone här på jorden nerverna äro de lämpligaste medeln för förnimmelsers uppkomst är väl otvifvelaktigt, men däraf följer ej, att de äro de enda medeln. Det finns tvärt om en mängd fakta, som bevisa, att nerverna kunna ersättas af andra medel, och detta äfven i fråga om människokroppen, som under sina första tillvarelseformer är utan nervsystem. Utan nervsystem äro likaledes flere af de lägsta djurslagen, hos hvilka man i stället för nervsubstans och muskelfibrin endast finner så kallad protoplasma. Till dessa djurslag höra polyperna, som trots sin brist på nerver visa ett ganska rörligt förnimmelselif. I akvariet föredrager sötvattenspolypen den solbelysta delen af sitt fängelse framför den skuggiga; på några linjers afstånd skiljer han ett lefvande infusorium från andra småting och drager det till sig, och ofta ser man två polyper strida om sitt byte. En liknande eller alldeles samma protoplasma finner man hos *de lägre**) växterna som hos

*) De kursiverade orden äro af mig inskjutna. Jfr *Eduard von Hartmann*, Philosophie des Unbewussten, C. IV. 2. (6. Aufl. (1874) sid. 452 och följ.). *Utgifvaren.*

de lägre djuren, och då det icke finnes någon grund för det antagande, att de högre växterna skulle i afseende på förnimmelselif stå *under* de lägsta växterna och djuren, så kan man förmoda, att de stå åtminstone lika högt eller högre, ehuru den så kallade frivilliga rörelsen eller rättare ortförändringen aftager hos de högre växtformerna på grund af deras lefnadsvillkor. Emellertid är det klart, att förnimmelselifvet hos de högre växterna måste vara mycket olika djurens, allt eftersom de förra afstänga sig från obetydligare yttre intryck. För växten erbjuder den yttre världen föga annat intresse än afseendet på ljuset och luftens kemiska beskaffenhet, ehuru, som vi sett, de kunna taga notis äfven af annat, slingerväxten t. ex. af det stöd hon finner, de insektfångande plantorna af de retelser, som träffa deras blad o. s. v., hvarjämte man med bestämdhet kan antaga, att plantans väsentligen inåt riktade lif är just fördenskull dess känsligare för de förlopp inom hennes organisation, som motsvara djurens matsmältning, samt för de processer, som stå i samband med fortplantningen. Att innehållet af växtens förnimmelselif dock måste vara fattigare än djurets följer af sig själf, då växten saknar sinnesorganer, äfvensom att *enheten* i hennes förnimmelselif måste vara mycket svag. —

Från denna blick på själslifvet hos växterna må vi nu förflytta oss ett stadium högre, till de väsen, som på grund af sin organisation stå oss närmare och därför äro oss begripligare. Redan det förflutna århundradet började, om än endast i

spridda försök, att samla material till en djurpsykologi. Det är visserligen sant, att vi vid utforskandet af djurens själslif icke ha att hålla oss till annat än deras rörelser, åtbörder och handlingar, hvilkas tydning är underkastad villfarelse; men likväl är ett jämförelsevis ganska tillförlitligt förfarande här möjligt, emedan man kan utsätta djuret för experiment. Ett noga beskrifvet förfarande med ett noga beskrifvet djur kan alltid upprepas, och uttydningen af hvad man då ser kan, om hon endast stöder sig på tillfälliga och föränderliga biomständigheter, rättas och i hvarje fall frigöras från inflytandet af personliga fördomar. Ännu i våra dagar hafva vi visserligen ingen systematisk djurpsykologi; men man samlar år för år allt flere erfarenheter, som i noggrannhet vida öfverträffa hvad som i den vägen åtgjordes under det adertonde århundradet. Sådana iakttagelser möjliggöras också mer och mer genom de allt flere zoologiska trädgårdar, som finnas i Europa och Amerika.

Djurpsykologien, så ofullkomlig hon än i denna stund är, räknar emellertid äldre anor än det adertonde århundradet. Redan Aristoteles, den ryktbare grekiske filosofen, Alexander den stores lärare, lade grunden till en sådan vetenskap, ehuru den sedermera icke fullföljdes på iakttagandets, utan endast på det tomma spekulerandets väg. Ingenstädes finner man dock vare sig under den antika tiden eller medeltiden, vare sig hos Greklands och Roms filosofer eller hos den kristna kyrkans fäder och lärare något tvifvel därom, att djuren skulle vara besjälade

väsen. Först med Descartes gjorde sig en annan åsikt mer allmänt gällande. Utgående från sin hårda dualism, de båda motsatta principerna tänkande och materie, betraktade Descartes djuren som rent materiella varelser, som ingenting annat än mekaniskt drifna automater. I konsekvens med denna Descartes' uppfattning förnekade Malebranche, att djuret skulle kunna känna lust, smärta, fruktan o. s. v. Denna illa grundade mening har helt visst i hög mån bidragit till det ohyggliga djurplågeri, som i århundraden varit en skam för Europa, medan man hos de gamla asiatiska kulturfolken påträffar allmänt en känsla af människans plikt att visa godhet mot sina underordnade medskapade varelser, så långt som människans egna lefnadsändamål medgifva det och till och med därutöfver. Äfven den ryktbare judiske tänkaren Spinoza hade synbarligen tagit intryck af Descartes' lära; man kan annars svårligen förklara, huru denne annars så ädelsinnade man fick af samtida uppbära anklagelse för djurplågeri; det roade honom, berättas det, att kasta flugor i spindelnät och åse utgången däraf. Af ett ställe i Descartes' skrifter framlyser tydligt, att det ej var endast filosofiska, utan äfven dogmatiska skäl, som förmådde Descartes förkunna, att djuren vore endast maskiner. Han trodde sig därmed trygga läran om människans odödlighet, men verkade därmed alldeles motsatsen; ty medan kyrkolärare sådane som Augustinus och Thomas af Aquino kunde utan skada för sin tro på denna dogm anse djuren begåfvade med själ, ledde däremot Des-

cartes' åsikt, som vi veta, till den lära, som de La Mettrie omfattade och spred, att äfven människan icke vore annat än maskin eller automat. Den ledde till ren materialism. Ett steg i denna riktning tog redan den engelske tänkaren Locke, då han å ena sidan fasthöll, att djuret icke vore annat än ett rent materiellt väsen, men å andra sidan antog, att djursjälens underlägsenhet under människosjälen endast berodde på att den förra saknar och den senare äger abstraktionsförmåga. Leibniz, likasom hans lärare, Thomasius, uppträdde åter för djursjälens rätt emot Descartes. Leibniz hyllade den storartade lära, att allt består ytterst af oförgängliga väsen, monaderna. För honom äro fördenskull äfven plantans själ och djurets själ monader, och djursjälen är, likasom människosjälen, mäktig af tydliga, af minne ledsagade förnimmelser, men icke af förnuftigt tänkande, utan endast af ett analogon till ett sådant. Tyvärr gick Leibniz' store tanke om ett universum bestående af lägre och högre kontinuerliga grader af andeväsen samt om alla monaders, således äfven djursjälarnas oförgänglighet — tyvärr gick denne tanke förlorad under händerna på hans genilöse och pedantiske lärjunge baron Wolff, som länge behärskade filosofien i Tyskland, ända till Immanuel Kants dagar. I Frankrike höll sig den bekante naturforskaren Buffon till Descartes' lära. Mot honom uppträdde den utmärkte naturforskaren och filosofen Bonnet, en af sin tids förnämste anatomer och fysiologer, som i likhet med Leibniz antog djursjälen vara immateriell och oförgänglig, endast skiljande

sig genom sin oförmåga af begreppsbildning från människosjälen. På 1770-talet gjordes i Tyskland det första och i sitt slag värdefulla försöket att samla materialier till en djurpsykologi genom en skrift af Reimarus om djurens konstdrifter, hvilken bok väckte stort och välförtjänt uppseende, men först år 1840 följdes af ett arbete i samma väg af tysken Scheitlin. Den filosofiska riktning, som från Kant fortsatte sig till Hegel, har lämnat intet nämnvärdt bidrag till frågan. Ej heller de andra moderna tyska skolorna med undantag af Schopenhauers och Hartmanns. I våra dagar är deltagandet för djurpsykologien ganska lifligt, och särskildt har fysiologen och filosofen Wilhelm Wundt och hans meningsfränder vinnlagt sig om att gifva henne en vetenskaplig grundval. Detta är i korthet själfva frågans historia. Till denna anknyta vi nu till en början en redogörelse för Wundts åsikter.

De hjälpmedel, som vetenskapsmannen äger för utrönande af djurens själslif, äro, såsom förut antydt, mycket ofullkomliga. Djuret äger intet språk, hvarmed det kan uppenbara för oss sitt inre, och där ett slags djurspråk existerar, hafva vi ännu icke lärt oss att förstå det rätt. De enda yttre tecken, i hvilka djurens själslif ger sig tillkänna, äro deras handlingar, och den enda maxim, efter hvilken vi kunna bedöma dessa handlingar, består däri, att vi betrakta dem som handlingar af själsbegåfvade varelser. Denna så enkla maxim har man dock icke alltid följt. Man utgick från förutsättningen, att djuren stå andligen djupt under människorna, och då

man likväl hos dem upptäckte vissa handlingar, som, ifall de vore öfverlagda, skulle vittna om betydlig intelligens, så antog man, att dessa handlingar härledde sig från en blind medfödd drift, den så kallade instinkten, och drefs dess säkrare till detta antagande, som åtskilliga af dessa handlingar tydligen öfvergå från släkte till släkte, utan att vara inlärda, utan att vara meddelade genom undervisning från föräldrarne till ungarne. Till denna fråga om instinkten skola vi senare återkomma, för att nu följa Wundt i hans försök att utforska hvad djurens intelligens kan vara, om de ha någon kunskapsutveckling och huru långt denna kan sträcka sig i jämförelse med människans.

Redan hos de lägsta djurklasserna, såsom hos infusorierna och polyperna, finna vi lifsyttringar, som tyda på en viss urskillning. Djuren gripa den föda, som passar dem, utvälja henne bland en mängd andra föremål och gifva icke sällan ett näringsämne företräde framför ett annat. Djuren *välja* alltså; men val förutsätter förmågan att skilja mellan de föreliggande tingen och förmågan att känna igen hvad som förut behagat. En polyp kan man kränga som en handske, så att den inre sidan kommer ut. Djuret finner tydligen denna misshandel oangenäm och söker åter få den riktiga utsidan utåt, hvilket ofta lyckas. Men misslyckas det, finner sig polypen i sitt öde, och börjar nu taga näring till sig med den kroppssida, hvarmed han förut smälte maten, och smälta maten med den sida, hvarmed han förut tog födan till sig. Denna självständiga återkrängning skulle

polypen icke utföra, om han icke hade en känsla af att hans kroppsdelar befunne sig i ett obehörigt läge. De slemartade hafsdjur, som kallas medusor och i långa tåg följa de seglande skeppen, visa redan ett spår af sällskapssinne; de enskilda individerna måste hafva någon förnimmelse af hvarandras närvaro, ty de sällskapa endast med sina likar. Visserligen är en ringa urskillning tillräcklig för sådana handlingar, men de förutsätta dock, att några föreställningar finnas hos djuret.

Redan högre stå de äfven i fysiskt afseende fullkomligare organiserade molluskerna. Musslan stänger sitt hus mot den anträngande fienden. Med sina känseltrådar undersöker snäckan noggrant de föremål, som hon möter. Att dessa djur ha ett icke ofullkomligt minne, bevisas bland annat af följande. Det finnes en mussla, som under ebbtiden borrar sig ned djupt i sanden, så att man icke ser henne själf, utan endast ett litet hål. För att framlocka henne ur sitt gömställe, pläga fiskare strö salt i hålet. Musslan kommer då fram, men om man icke ögonblickligt griper henne, drager hon sig tillbaka och låter icke mer locka sig fram, huru mycket salt man strör i hålet. Hon låter således lära sig af erfarenheten, hvilket förutsätter minne.

Högsta trappsteget bland de ryggradslösa djuren, hvad intelligens vidkommer, intages utan tvifvel af en del insekter och spindlar. Bien, myrorna och termiterna visa en förståndsutveckling, som ställer dem i jämnhöjd till och med med de mer begåfvade bland ryggradsdjuren. Till deras i så många afse-

enden förvånande samhällsinrättningar skola vi sedan komma. Här endast några fakta, som kasta ljus på deras intelligens. Bien igenkänna icke blott enskilda individer bland sina likar, utan äfven enskilda människor. De veta att skilja mellan de bin, som tillhöra deras egen kupa, och dem, som tillhöra en annan, och de skilja äfven mellan de människor, som ofta besöka kupan, och främlingar. Mot faror skydda de sig med åtgärder, som förutsätta öfverläggning. Kryper en snäcka in i bistocken, göra de henne oskadlig genom att kringmura henne med vax. Stundom händer, att en starkare svärm fördrifver en svagare och tar dess bostad i besittning. Krig förekomma än oftare bland myror och termiter; bland dem förefinnes tillochmed ett slags regelbunden taktik: de utställa vakter, som förebåda den annalkande fienden. Kriget föres blott af ett visst antal individer, medan de andra stanna hemma och sköta koloniens ekonomiska värf. I striden gäller det ej endast att döda fiender, utan ock att taga sådana till fånga, föra dem hem och göra dem till slafvar. Stundom utvandra invånarne i en myrstack och anlägga ett nybygge. Orsaken är då antingen att den gamla bostaden befunnits för fuktig, eller att det uppstått öfvermäktiga fientliga grannstater. Vid sådana tillfällen utsändas först några få myror, för att efterleta en tjänlig plats för nybygget; dessa hämta ett antal andra, som börja arbetet, och först sedan detta fortskridit någon tid, verkställes den egentliga flyttningen. Från träd kan man afhålla myror därigenom att man drager ett hvitt kritstreck

rundt omkring stammen. Men detta hjälper blott till en tid. Så snart en djärf myra vågat sätta öfver det skenbara hindret, följa henne de andra utan betänkande. Minnet måste hos myrorna och termiterna vara ganska starkt. Borttager man från en myrstack ett antal myror och först efter flere månaders förlopp återsänder dem till stacken, emottagas de där genast som fränder och vänner, medan främmande myror däremot bortjagas. De mångfaldiga iakttagelser af detta slag, som gjorts på bin, myror eller termiter, af bland andra sir John Lubbock, ådagalägga, att vi icke utan att uppställa godtyckliga och konstiga hypoteser kunna förneka, att dessa djur, jämte sina rent instinktiva handlingar, också utföra sådana, som vittna om öfverläggning, och att de hafva betydliga och utbildade hjälpmedel för att göra sig förstådda af hvarandra; att de med andra ord äga ett slags språk, som äga tecken för allt, som kräfves för deras umgänges- och samhällslif. Ett sådant teckenspråk förutsätter redan en tämligen hög utbildning af djursjälen.

I jämförelse med dessa så begåfvade insekter förefalla de lägsta klasserna af ryggradsdjuren, fiskarne och amfibierna, mycket tillbakasatta. Djuren af dessa klasser urskilja väl sin föda och sin bostad; de märka ofta och undvika faror, som hota dem; men i öfrigt märker man hos dem intet, som kunde yppa en högre själsverksamhet. Men ett väldigt språng framåt tager själslifvet i och med fåglarnes klass. Det är till och med omöjligt att misskänna, att hos sångfåglarne rör sig ett finare och

ädlare känslolif än hos andra djur och en i sammanhang härmed stående skönhetsdrift, yttrande sig i deras sång, som ofta på det tydligaste förråder känslorna inom dem af jubel, glädje, välbefinnande eller saknad. Fågelns sång är för ingen del att betrakta som ett automatiskt konststycke. Den begynnande sångaren är ofta oskicklig och sjunger falskt; men han upparbetar sin röst efter hand; han täflar med andra sångare af sitt eget släkte, och det finns fåglar, som jämte sin egen själfständiga sång aflyssna äfven andra arter deras sätt att sjunga och härma dem. Trasten t. ex. sjunger än som en näktergal, än som en lärka; han roar sig stundom äfven med att härma dufvans kutter och hundens skall. Domherrar och kanariefåglar kunna inläras längre strofer af musikaliska stycken. Alla dessa sångkonster bevisa, jämte den musikaliska konsten, äfven ett starkt minne. Några fåglar, såsom staren, koltrasten och papegojan, kunna äfven inläras att uttala ord och smärre ordföljder. Denna efterapning bevisar dock ingen högre intelligens, och anmärkningsvärdt är ock, att de, som inlära det, icke tillhöra de intelligentaste fågelarterna. Dock torde det vara förhastadt, om man som allmängiltig sats uppställer, att den sålunda dresserade fågeln icke förenar något slags föreställning med de ord han uttalar. Det finns erfarenheter, som vittna äfven i motsatt riktning. Så t. ex. nyttjade en papegoja, som lärt sig uttala hushundens namn, detta samma ord, för att ropa det efter hvarje hund, som hon såg. Hon brukade ordet således ej blott som ett nomen proprium,

utan äfven som ett appellativum, hvilket förutsätter en viss grad af abstraktionsförmåga, hvarom jag längre fram skall tala, då jag kommer till en jämförelse mellan människans intelligens och de högst begåfvade djurens och då vill försöka visa, hvari den ofantliga skillnaden emellan dem egentligen består. Fåglarnes fint utbildade tidssinne sammanhänger med deras musikaliska talang och visar sig äfven hos sådana arter, som äro föga begåfvade med en sådan. Underbart utbildadt är äfven deras lokalsinne eller ortsinne, hvilket åter sammanhänger med deras skarpa syn och flygförmåga, hvilka sätta dem i stånd att öfverblicka stora landsträckor. Däremot tyckes fåglarnes sinne för antal, deras räkneförmåga, vara mycket inskränkt. Tager man i hemlighet en kyckling från hönan, märker hon det icke. Om skatan vill man ha utrönt, att hon räknar till och med fyra, men icke längre. Om en jägare kommer och hon märker faran, gömmer hon sig och kommer icke fram, innan jägaren aflägsnat sig. Komma två, tre eller fyra, så väntar hon, till dess alla aflägsnat sig. Men gömma sig fem personer för hennes ögon och de fyra gå bort, så kommer hon fram och låter skjuta sig af den femte. De många konster, som man kan inlära fåglar, vittna emellertid mer om deras förvånande härmningsförmåga än om intelligens. Högst i intelligens stå just de fåglar, som äga minst af härmningstalang, nämligen tranan och storken, hvilka människan af gammalt beundrat för deras klokhet. Ehuru icke förenade till fasta kolonier, såsom insekternas djurstater,

äga de dock ett slags samhällslif med någonting af häfdvunna sedvanor, som hållas i helgd. —

Jag skall i nästa föreläsning öfvergå till däggdjuren, som intaga den högsta rangen inom djurvärlden och då äfven afhandla frågan om instinkten samt om den verkliga gränsen mellan det mänskliga förnuftet och djurets intelligens.

8.

Vi skola i dag fortsätta våra betraktelser öfver själsfenomenen inom djurriket.

Den högsta graden af intelligens uppnås af vissa arter bland däggdjuren, till hvilka ju också människan hör. Skillnaden i förståndsutveckling mellan de olika arterna inom denna klass är emellertid ofantligt stor. De minst begåfvade däggdjuren stå djupt under de högst begåfvade insekterna, och med de högre stående däggdjuren kunna många fågelarter mäta sig. Högsta rangen inom djurvärlden, hvad förståndet vidkommer, intages dock af vissa däggdjurslag: vissa arter af apan, såsom gorillan, chimpansen och urang-utangen, samt af hunden och elefanten. Om hundens och elefantens intelligens föreligger en sådan massa allmänt kända erfarenheter, att jag anser onödigt att här framlägga några exempel därpå. Hvad apan vidkommer, är det mycket vanligt, att man på grund af hennes stora efterapningstalang öfverskattar hennes intelligens, ehuru den blinda härmningsdriften och förståndet äro alldeles skilda saker, och ehuru man vet, att bland männi-

skorna själfva är härmningsdriften vanligen mycket svag hos de högst begåfvade individerna, men icke sällan stark hos personer, begåfvade med medelmåttigt eller klent förstånd. Apan efterhärmar tanklöst allt som hon ser. Under människans vård kan denna härmnings-instinkt tillgodogöras i och för en dressur, som sätter apan i stånd att förrätta en hel hop mänskliga göromål. Buffon, den ryktbare franske naturforskaren, hade uppfostrat en chimpans till kammartjänare åt sig. Chimpansen öppnade dörren, då det ringde, bugade sig, förde den besökande in och stannade hos honom, tills hans herre kom. Men ehuru det mesta af sådant slag, som apan är i stånd att göra, måste tillskrifvas efterapningsdriften, så återstår likväl mycket, som måste uppfattas som handlingar af förstånd och öfverläggning. En urang-utang, som man gifvit kläder, lärde sig själf efter hand att taga dem på riktigt. En annan urang-utang, som blifvit åderlåten, då han var sjuk, gick, när han sedermera blef illamående, omkring och visade på ådern. Han ville tydligen ha en ny åderlåtning. I hans själ hade således föreställningen om hans tillfrisknande förknippat sig med föreställningen om åderlåtningen så, att han ansåg den senare som orsak och tillfrisknandet som verkan. En annan apa, som ägdes af fransmannen Dugandpré, var en stor vän af likörer. En gång roade sig Dugandpré med att fastgöra en öppnad likörflaska vid ett bord och lämna apan ensam i rummet, för att från ett gömställe se, huru hon skulle bära sig åt. Apan hoppade upp på bordet och ville föra likörflaskan till munnen; men då hon märkte, att flaskan icke lät rubba sig, begagnade hon först tungan, för att slicka upp så mycket som möjligt, och därefter fingrarne; men när desse icke mer räckte till, samlade hon småstenar och andra tunga småsaker, som hon släppte ned i flaskan, tills vätskan åter stigit upp i kärlets hals. Här möta vi således hos djuret hvarken mer eller mindre än ett omdöme rörande ett kausalförhållande i naturen och en slutledning beträffande de riktiga medlen för att nå ett visst ändamål. Något liknande har händt här i närheten med dufvor, som hålla till på ett kyrkotak. För att bespara sig besväret med att flyga ett längre stycke, då de vilja dricka, täppa de öppningen till en takränna med sten och grus, för att sålunda kvarhålla regnvattnet, till icke ringa förargelse för den vederbörande, som har tillsyn öfver rännornas funktionerande. Liknande exempel på djurens intelligens finner man i mängd i arbeten af pålitliga iakttagare såsom Reimarus, Scheitlin, Flourens, Brehm och Darwin.

Djurpsykologien ligger emellertid ännu i sin linda. Ett af hennes intressantaste kapitel, men hvarvid ännu ytterst litet är vidgjordt, är kapitlet om djurens språk. Att de högre begåfvade djuren verkligen äro i besittning af något, som kan kallas språk, är otvifvelaktigt, när vi icke binda begreppet språk endast vid det talade ordet, utan låta det gälla för hvarje annat sätt att meddela andra sina känslor, föreställningar eller begrepp. De oss närmast stående djurens språk bestå af tvenne olika element: ljud och åtbörder. Hunden och apan t. ex. äga sina

särskilda ljudspråk, för att uttrycka glädje, sorg, hot, vrede. Men dessa ljud hafva blott betydelse af interjektioner. Mer utbildadt är sångfåglarnes ljudspråk: det kan återgifva äfven de finaste skiftningar inom deras känslovärld. Men jämte sina känslor har det högre djuret äfven föreställningar, som det har behof af att meddela, och det sker genom åtbörder. Djurens språk är väsentligen ett åtbördsspråk, en mimik, och hvilken mästare t. ex. hunden är uti att tolka ej endast sina likars mimik, utan äfven människans, det veta vi alla. Han studerar och tyder alla sin herres åtbörder; han studerar och läser till och med i hans blick, och när han, såsom icke sällan händer, lär sig förstå något äfven af människans talspråk, så sker det nästan alltid genom förmedling af åtbördsspråket: ordets betydelse måste inläras hunden genom mimiska tecken. Dock icke alltid, ty man har exempel på att hunden lärt sig känna ej blott sitt eget namn, utan äfven sin herres, till hvilken senare kännedom han omöjligen kunnat komma utan genom en slutsats, dragen ur de många fall, då han hört sin herres namn nämnas af andra honom tilltalande personer. Högst torde det mimiska språket vara utbildadt hos de djur, hvilkas samhällslif kräfver ett lifligt och mångsidigt utbyte af föreställningar; också tvinga oss mångfaldiga företeelser till det antagande, att särskildt myrorna och termiterna hafva ett ganska utbildadt åtbördsspråk, hvarigenom de föreställningar, som spela en roll i deras lif, säkert och fullständigt uttryckas.

Med allt detta för våra ögon tränger sig den

frågan på oss: hvar ligger den faktiska gränsen mellan människans förstånd och de mest intelligenta djurens? Ty att äfven dessa hafva förstånd, att de med andra ord hafva föreställningar, sammanföra och skilja dessa efter deras identitet och icke-identitet och förena dem i ett orsakssammanhang, där ett sådant är tillstädes, att de således fälla omdömen, ja draga slutledningar, det är något, som enhvar, hvilken icke förblindats af förutfattade meningar, måste på grund af en ofantlig mängd föreliggande fakta besvara med ja. I annat fall vore hvarje analogislut oberättigadt. Djuren hafva förstånd. Att vilja förklara dem för ett slags psykologiska maskiner blottställer människan för att varda ställd under samma förklaringsgrund och innebär för öfrigt ingen upplysning i sak, förtjänar således icke ens namnet förklaring.

Emellertid är människans intellektuella öfverlägsenhet öfver äfven de aldra förståndigaste djuren så ofantlig och så i ögonen fallande, att något särskildt bevis härför vore en löjlighet. Och denna öfverlägsenhet yttrar sig särskildt i det mänskliga talspråket, denna underbara skapelse, detta allt öfverträffande verktyg, medelst hvilket människan grundlagt sitt välde öfver planetens öfriga innebyggare, möjliggjort ett framåtskridande för sitt släkte och öppnat sig portarne till andevärlden. Hvarför hafva icke de högst begåfvade djuren, så väl som människan, ett talspråk, ett språk af artikulerade ljud? I rätta svaret på detta spörsmål torde också ligga svaret på den ofvan uppställda frågan, hvar den

faktiska gränsen går emellan deras förstånd och människans. Men för att kunna antyda, hvar efter andras och min egen mening denna gräns förefinnes, måste vi redan nu göra ett ströftåg in på förståndsfunktionernas psykologi.

Dessförinnan bör den viktiga anmärkning förutskickas, att djurens brist på ett talspråk icke har sin förnämsta orsak i deras kroppsliga beskaffenhet, i deras anatomi eller fysiologi, i bildningen af deras bröstkorg, strupe, gom och tunga. Om somliga djurarter gäller det med visshet, att deras kroppsliga beskaffenhet icke lägger något hinder i vägen för dem, i fall de ville och i öfrigt hade de andliga förutsättningarna för att kunna tala i mänsklig mening. Vi veta om staren, papegojan och andra fåglar, att de kunna inöfvas att säga ord och hela ordföljder, hvilket ju är ett säkert bevis för att deras kroppsliga organisation, hvad språkverktygen vidkommer, icke skulle vara dem till hinder för att utbilda ett själfständigt talspråk. Ändå hafva de icke något sådant. Orsaken härtill måste således ligga annanstädes och djupare. Hon måste ligga däruti, att människoförståndet är till graden så olika djurförståndet, att det artikulerade ljudspråket kan utveckla sig hos människan, men icke hos djuret. Må vi nu försöka att bestämma denna gradskillnad, så långt det för närvarande låter sig göra.

Allt slags språk, äfven djurspråken, således äfven de rent mimiska språken, förutsätter, att den som nyttjar det jakar eller nekar något, eller är i stånd att fälla omdömen. Och om jag nu säger, att djuren

enligt min mening icke äro i stånd att bilda rent abstrakta begrepp, men däremot äro i stånd att fälla omdömen, ja att draga slutledningar, så kan detta synas stå i motsägelse till den vanliga så kallade formella logiken; men denna motsägelse är endast skenbar och försvinner vid hvarje närmare psykologisk inblick i tankeprocessens väsen, med hvilken den formella logiken har ingenting att skaffa.

Enligt den formella logiken ser det ut som om intet omdöme skulle kunna fällas utan af ett väsen, som redan har färdigbildade begrepp, emedan hvarje omdöme är en sammanställning af begrepp, är ett påstående eller förnekande, att två begrepp kunna höra tillsammans såsom subjekt och predikat, eller som grund och följd. Men i verkligheten är det så, att intet begrepp kan bildas utan med omdömesförmågans tillhjälp. Omdömesförmågan måste således finnas till på förhand, om en begreppsbildning skall kunna äga rum. När människorna t. ex. bildat begreppet triangel, så skedde det därigenom, att de jämförde i föreställningen många slags tresidiga figurer med hvarandra, afsöndrade allt, hvari de voro hvarandra olika och bibehöllo endast det, hvari de voro hvarandra lika, och detta blef det allmänna begreppet triangel. Men ett sådant jämförande och afsöndrande är icke möjligt, utan att omdömesförmågan är verksam och bejakar eller förnekar det, hvari dessa alla figurer äro hvarandra lika eller olika. Före all begreppsbildning finnes således ett immanent dömande och omdömande, hvilket emellertid först hos människan och med talspråkets tillhjälp

låter medvetet uttrycka sig som subjekt, copula och predikat. Med filosofen Liebmann och andra som föredöme definierar jag fördenskull det ursprungliga omdömet som ett bejakande eller förnekande af att tvenne varseblifningar eller tvenne föreställningar höra tillsammans som subjekt och predikat eller som grund och följd, och ehuru djuret, så väl som det lilla barnet, saknar självfva begreppen subjekt och predikat, hindrar denna saknad lika litet, att de fälla sådana naturligtvis stumma omdömen, som deras omedvetenhet af tankelagarnes beskaffenhet hindrar dem att instinktivt förfara i enlighet med dessa. Blotta tillvaron af sinnesintryck och minnesbilder hos djuret eller hos det lilla barnet kan aldrig förklara, huru de utveckla sig till en viss kunskap om den yttre världen. Om hunden ser sin herre, har en synförnimmelse af honom, så skulle han dock icke igenkänna honom, om icke denna synförnimmelse återuppväckte hos honom en föreställning om att han sett just samma föremål förut, och detta innebär åter, att han jämför den föreställning, den minnesbild han redan förut har af sin herre med sin nya synförnimmelse och fäller det bejakande omdöme, att denna föreställning och denna synförnimmelse vidkomma ett och samma föremål, nämligen hans husbonde. Om hunden ser sin herre på stort afstånd och springer fatt honom, så innebär detta ej blott samma slags omdöme, utan äfven en instinktiv slutledning, att den mycket förminskade storlek, hvari han ser sin husbonde, har sin orsak i ett längre afstånd dem emellan, hvilket afstånd hunden nu genom

springandet vill öfvervinna. Detta slags instinktiva sätt att fälla omdömen och göra slutledningar är grundelementet i allt själslif, äfven på de lägsta grader. De äro de subjektiva villkoren ej endast för den aldra svagaste självförnimmelse, utan för all förnimmelse öfverhufvud.

Man kan, såsom Liebmann gör, i psykologiskt afseende indela omdömena i tre klasser, som icke ha med logikens klassindelningar att göra, eller man kan, som jag tror, än bättre indela dem i fyra klasser.

Den första klassen skulle då omfatta sådana omdömen, som bejaka eller förneka identiteten eller sammanhörigheten mellan våra sinnesintryck. Djuret eller det lilla barnet ser på en gång t. ex. ett träd och en människa och fäller det omdöme, att de icke äro samma sak. Barnet ser, att trädet har olika delar, såsom krona och stam, att människan har olika lemmar, såsom hufvud, bål, armar, ben, och fäller de omdömen, att dessa delar väl äro olika ting, men dock höra tillsammans och bilda något slags helt. Barnet ser en hund och hör i samma riktning ett skall och drager den slutsats, att hunden och skallet på något sätt höra tillsammans, nämligen som orsak och verkan. Hela denna klass af omdömen är otvifvelaktigt gemensam för människan och djuren.

Till den andra klassen af omdömen ville jag räkna sådana, som sammanställa ett sinnesintryck med en minnesbild eller sammanställa tvenne minnesbilder med hvarandra. När det lilla barnet ser sin

mor komma och räcker armarna emot henne, så har det sammanställt det synintryck det nu har af sin mor med den minnesbild det redan förut har af henne och omedvetet fällt det omdöme, att synintrycket och minnesbilden gälla samma föremål. Om antingen synintrycket eller minnesbilden är otydlig, ser man tydligen så hos djuret som hos människan en tvekan uppstå. Om hunden ser på långt afstånd en person, som liknar hans herre, kan man få se honom springa ett stycke och därefter villrådig stanna, tills han hunnit ånyo jämföra synintrycket med minnesbilden af sin herre. Hans första omdöme var sålunda af problematisk natur och skulle på människans språk kunna öfversättas med orden: »föremålet där borta *kan* vara min herre». Hans förnyade iakttagelse och därpå grundade omdöme afgör, om han skall springa fatt föremålet eller icke. När hunden, som i sin herres frånvaro hoppar upp i hans säng, ehuru detta är honom förbjudet, vid ljudet af sin herres steg hoppar ned igen och emottager honom med en mimik, som förråder, att han icke har godt samvete, så sammanställer han tvenne minnesbilder med hvarandra, nämligen den, att han förut gjort sig skyldig till samma fel, och den, att han förut blifvit agad därför, och som slutsats däraf fäller han tillika det omdöme, att aga väntar honom äfven nu. Denna klass af omdömen är således, äfven den, gemensam för människan och djuren.

Vi komma nu till en tredje och högre klass, nämligen det singulära begreppsomdömet. Här äro vi redan ett steg inne på begreppsbildningens område, och begreppsbildning är något, som man i allmänhet vill frånkänna äfven de högsta djuren. Vid en oväldig skärskådning af föreliggande sakförhållanden låter sig detta likväl icke göra. En sådan skärskådning ådagalägger tvärtom, att äfven djuret till en viss gräns är i stånd att bilda sig begrepp, och jag vill här söka visa hvar jag tror att denna gräns går, utöfver hvilken djuret icke kan komma. Det finnes en mängd ur erfarenheten, det vill säga ur våra sinnesförnimmelser abstraherade (utsofrade) begrepp, som framträda inom oss eller ständigt åtföljas inom oss af mer eller mindre klara eller oklara bilder af de föremål, genom hvilkas jämförande dessa begrepp bildats. Dessa bilder, som uppstå inom oss, så snart vi höra det till begreppet svarande ordet, kallas af filosoferna *schemata* eller bepreppsgestalter. När vi t. ex. höra orden »hand», »fot», »bord», »svärd», »människa», »träd», »klot», »triangel», så motsvaras dessa ord af begrepp, som ovillkorligen yppa sig inom oss som mer eller mindre klara eller dunkla bilder af de föremål, hvarifrån dessa begrepp abstraherats. Sådana begreppsgestalter hafva en mycket olika grad af bestämdhet. Ju större omfång begreppet har, dess otydligare blir dess schema eller gestalt i vår fantasi. Så har begreppet dibarn ett mindre omfång och har fördenskull en klarare begreppsgestalt än begreppet barn, som omfattar barn af olika åldrar. Begreppsgestalten barn har större tydlighet än begreppsgestalten människa, som omfattar de båda könens alla åldrar inom människosläktet; begreppsgestalten människa större tydlighet än begreppsgestalten däggdjur.

Begreppen djur och lefvande väsen kunna svårligen längre åtföljas af något schema, om än så dunkelt, emedan det omfattar en otalig mängd föremål, hvilkas högst olika former fantasien ej kan hopfoga till ens den obestämdaste skizz.

Jämte dessa ur den yttre erfarenheten omedelbart eller medelbart abstraherade begrepp hafva vi andra, likaledes ur den yttre erfarenheten hämtade, till hvilka något schema eller begreppsgestalt eller fantasibild alls icke kan komma ens i fråga, t. ex. begreppet färg, som är utsofradt ur förnimmelserna rödt, blått, gult, grönt o. s. v., men omfattar dem alla och fördenskull icke motsvarar någon af dem. Vi hafva slutligen rent abstrakta begrepp, hvilkas själfva väsen utestänger allt bildligt, allt konkret, t. ex. begreppet »förhållande», begreppet »varande», begreppet »åsikt», begreppet »betydelse». Fullkomligt fria från alla åtföljande begreppsgestalter äro också alla sådana ord, som motsvaras af de relationer, i hvilka vi ställa begreppen till hvarandra. Alldeles utan åtföljande bilder äro således konjugations- och deklinations-böjningarna, alla prepositioner, konjunktioner o. s. v.

Min åsikt är nu den, att djurets begreppsbildning går rätt och jämt så långt som det är för djuret möjligt och för dess lifsvillkor nödigt att ur dess sinnesintryck abstrahera tydliga begreppsgestalter eller schemata, begreppsgestalten må svara mot en grupp af ting eller en grupp af handlingar. Så t. ex. har rapphönshunden otvifvelaktigt en begreppsgestalt af den fågelart, vid hvars jagande han användes, och under hvilken begreppsgestalt han subsumerar hvarje sär-

skildt exemplar af detta fågelsläkte. Pudeln, som hämtar sin herres hatt eller käpp, har en till begreppen hatt och käpp motsvarande allmän begreppsgestalt hvarunder han förstår att subsumera äfven den nye hatt eller den nye käpp hans herre köpt och befaller honom apportera. Vid själfva ordet: apport! subsumerar hunden den enskilda handling, som han därmed befalles utföra, under ett schema, motsvarande en hel grupp af liknande handlingar. Men det att subsumera ett sinnesintryck eller en minnesbild under en allmännare begreppsgestalt det är hvad jag kallat det singulära begreppsomdömet, och så långt som djurets förmåga af dylika tydliga begreppsgestalter sträcker sig, så långt sträcker sig äfven djurets förmåga af sådana omdömen, men icke längre. Af dessa omdömen betjänar sig barnet regelmässigt, då det lär sig tala. Men det dröjer icke länge, innan barnet i abstraktionsförmåga vida öfverflyglar äfven det intelligentaste djuret, medan däremot djuret i hastigheten och säkerheten, hvarmed det fäller de omdömen, hvaraf det är mäktigt, och låter en ändamålsenlig handling följa därpå, vida öfverträffar barnet i detta utvecklingsskede. I djurets oförmåga att bilda sig rent abstrakta, fullkomligt obildliga begrepp torde också en af orsakerna ligga därtill, att det icke kan eller därför ej heller vill bilda sig ett talspråk, hvilket alltid förutsätter något slags särskildt uttryck för de relationer, i hvilka föreställningarna och begreppen sättas till hvarandra. Äfven djuret refererar eller hänför instinktivt den ena föreställningen till den andra i enlighet med tanke-

lagarne — annars skulle det icke ha omdömesförmåga — men för att t. ex. gifva särskildt uttryck åt sådana relationer, som ligga bakom orden »och», »om», »emedan», »antingen», »eller», därtill fordras en abstraktionsförmåga, som djuret saknar. Den högsta klassen af omdömen, de partikulära och generella rena begreppsomdömena synas vara förbehållna människan ensamt.

Djurets interjektions- och mimikspråk är tillräckligt för att det skall kunna meddela sina likar väl icke allt, som rör sig i djurets själ, men allt som det behöfver meddela i och för samlifvet med dem. Otvifvelaktigt finns det i de intelligentare djurens själ mycket, som aldrig får sitt yttre, ens för deras likar märkbara uttryck, likasom det ju också i människans själ rör sig mycket, för hvilket språket, för att begagna ett kändt uttryck, saknar ord, och framför allt för hvilket människospråken i sina lägsta primitiva skeden saknade ord. I umgänget mellan människan och de intelligentaste djuren, såsom hunden och elefanten, vill det också synas, som om de senare anade och med en viss smärta kände, att de icke kunna fatta mer än det obetydliga, som människan inlär dem, af den meddelelse mellan själarna, som talspråket möjliggör. Å andra sidan visar sig däremot människan så slö i afseende på det mimiska djurspråket, att man kan säga, att hunden ofta begriper människan bättre än människan hunden. Och vid djurens dressur tillvägagår människan oftast med sådan brist på logik och följdriktighet, att man måste förvånas öfver den klokhet, hvarmed djuret drar den

åsyftade konsekvensen ur de otillräckliga premisser människan gifver det för detta ändamål.

Från frågan om djurens intelligens skola vi öfvergå till det så intressanta och innehållsdjupa, men också dunkla problemet om deras instinkt. Men dess förinnan böra vi yttra några ord om en annan och oändligen betydelsefull uppenbarelse inom själslifvet, nämligen den som utmärkes med ordet sedlighet i dess vidsträcktaste bemärkelse.

Kan man i afseende på djuren tala om sedlighet? Har djuret sedliga grundsatser, efter hvilka det handlar? Äger det ett samvete, som säger det, hvad som är godt eller ondt? Genom iakttagelse på våra husdjur, särskildt hundarne, veta vi, att många af dem, när de gjort något orätt, hafva en stark känsla däraf. Men är det det orätta i och för sig, som de ha medvetande af? Eller är det icke snarare medvetandet af straffet, som skall följa på gärningen? När hunden, som stulit, gömmer sig för sin herre, bevisar detta för ingen del tillvaron af samvete. Han gömmer sig icke därför att han skäms för den tjufaktiga gärningen, utan är rädd för agan, som väntar honom. Hunden i sitt naturliga ouppfostrade tillstånd tager födan hvar han finner henne, vare det också mellan tänderna på någon svagare bland sina likar. Det gäller uteslutande den starkares rätt, och hundens föreställning om äganderätt sträcker sig blott till det han har i sitt våld och kan försvara. Men å andra sidan visa mångfaldiga ojäfviga exempel, att genom umgänget med människan utbildar sig hos hunden en mer eller mindre tydlig föreställning om

egendom i mänsklig mening. Den kloke gårdvaren synes tämligen väl veta, hvar gränserna för husbondens gård befinna sig: inom dessa gränser vet han sig vara väktare och iakttager där en annan hållning än där utanför. Där flere människor bada kan hunden vakta sin herres kläder och tillåter ingen röra vid dem, medan de andre badande, utan att hunden bryr sig därom, få taga sina. Hos många hundar öfvergår den fruktan för straff, som är deras första bevekelsegrund för att afhålla sig från något orätt, till en omutlig känsla af att de icke böra tillägna sig det, som är dem förbjudet, och man har exempel på mer än en hund, som mer älskat sin herre än fruktat och som under åratal aldrig fått aga, att han hellre hungrar till det yttersta än tillfredsställer sin hunger på bekostnad af troheten mot sin husbonde. Om hästens, hundens och elefantens tillgifvenhet och hängifna uppoffring för sina herrar äger man också många och fullt trovärda berättelser. Blotta möjligheten af sådana känslor hos djuren, och att dessa känslor kunna i umgänget med människan utvecklas till sådan styrka, ger oss full rätt att draga sedlighetens gränser något vidsträcktare än vanligen är fallet. Äfven i umgänget med sina likar ådagalägga hunden och elefanten mången gång bevis på ädelmod och hjälpsamhet. För min egen del anser jag, att de sedliga känslorna finnas i embryoniskt tillstånd hos alla äfven de lägsta själsväsen, att de lagar, hvilka människan erkänner såsom normativa, de idéer, som gifva människolifvet dess enda sanna värde, tillika äro i ordets djupaste mening natur-

lagar, lagar för universum, för allt, som där lefver och hafver sin varelse, ehuru dessa lagars aktuella framträdande och herravälde äro bundna vid världsutvecklingen i sin helhet och endast kunna framträda hos väsen, hvilka förvärfvat sig ett mått af frihet och tillräknelighet.

I människosläktets historia yttra sig de sedliga känslorna, om ock på ett ofullkomligt sätt, i *sederna*, hvaraf också namnet sedlighet uppkommit. Där vissa seder utbildat sig och allmänt uppfattas som efterföljansvärda, där finnes också ett sedligt samvete. Känner nu äfven djurvärlden seder i denna mening? Denna fråga måste, åtminstone för de högre utbildade djurens räkning, besvaras med ja. I familjelifvet och samfundslifvet gifver människan former åt sitt sedliga medvetande, och dessa former återfinna vi äfven hos ett stort antal djurarter.

Hos de flesta ryggradslösa djuren träffa vi icke ett spår af familjelif och knappt ett spår hos de två lägsta klasserna af ryggradsdjuren: reptilerna och fiskarne. Ej heller i insektstaterna kan man tala om ett egentligt familjeband, ty dessa stater självfva äro ej annat än utvidgade familjer, och statens lag, fordringarna, som samfundets väl uppställer, synas där vara allrådande.

Bland flertalet af fåglar och däggdjur är familjelifvet däremot regel. Att de flesta tamda djuren därifrån bilda undantag, har sin tillräckliga förklaring i det våld, som domesticeringen och därmed följande förhållanden gjort på deras natur. I sitt vilda tillstånd lefva de flesta högre djurarter i en-

gifte. Familjelifvet, tillgifvenhetsbandet, som fäster hanne och hona vid hvarandra, fortfar äfven sedan ungarne kommit till världen och fått sin nödiga vård och uppfostran; hanne och hona hjälpa hvarandra ömsesidigt, och äktenskapet upphör först med döden. Endast ett mindre antal af de högre djurarterna lefva i månggifte, och det fallet, att *en* hona har flere makar, är i det naturliga eller så kallade vilda tillståndet ytterst sällsynt inom djurvärlden.

Alla fåglar, som bygga nästen, såsom skatan, storken, svalan, sparfven, dufvan o. s. v., lefva i engifte. Nästan alltid är redet alltså familjens hem: hanne och hona bygga det tillsammans och vårda gemensamt ägg och ungar; endast hos svalorna ha hanne och hona skilda nästen. Äktenskapsförhållandet gestaltar sig mycket olika, allt efter som fåglarne lefva i engifte eller månggifte. Bland de monogamiska fåglarne synes äktenskapet grunda sig på fritt val å ömse sidor: man förenar sig på grund af ömsesidig tillgifvenhet, hanne och hona fördela sins emellan på billigaste sätt rättigheter och plikter; ofta rufva de, alltid uppföda de ungarne gemensamt, de sitta helst tätt bredvid hvarandra och följa hvarandra på ströftåg och flyttningar; är hannen sångare, så är det för sin hona han sjunger, och ofta öfverlefver den ene maken icke länge den andras död. Helt annat är förhållandet bland de fåglar, som lefva i tvegifte. Här är honornas ställning alldeles underordnad: hannen är sultan och härskare, honorna följa och lyda, men ådagalägga intet spår af tillgifvenhet för sin herre. Om en annan hanne öfvertager dem, så är det dem likgiltigt. När honan får ungar, bryr hannen sig icke vidare om dem; han öfverlämnar vården af dem åt modern, som också vanligen sköter dem med uppoffrande trohet. Månggiftet hos djuren företer slående psykologiska likheter med månggiftet bland de österländska folken. Också härstammar, eget nog, flertalet af polygamiska fåglar från Orienten.

Bland däggdjuren är äktenskapet vanligen mindre innerligt än bland fåglarne, hos hvilka man återfinner så många analogier till de skönare uppenbarelserna inom människolefnaden. Hos däggdjuren är omsorgen om ungarne oftast öfverlämnad åt modern ensam. Dock finner man äfven bland många slag af däggdjur ett innerligt äktenskapsband. Hvalarne simma gärna parvis. Vargen och varginnan, lejonet och lejoninnan hålla troget tillsamman. Den annars så illa anskrifne räfven är tillgifven sin hona och hjälper henne att uppföda ungarne. Elefanten följer frivilligt sin fångade maka i fångenskapen.

Inom djurfamiljen räcker emellertid föräldrarnes kärlek till ungarne och dessas till föräldrarne sällan längre än tills de börja kunna sköta sig själfva. Bland åtskilliga lågt stående människostammar i Sydamerika och Nya Holland är förhållandet alldeles detsamma. Fortfar bandet mellan föräldrar och barn där längre än bland djuren, beror det på faderns egennytta, som genom de uppvuxna barnens arbete vill hafva gengäldad sin vanligen obetydliga omsorg för deras uppfostran; barnens förhållande till föräldrarne är ett slafförhållande, från hvilket de, när helst tillfället erbjuder sig, göra sig fria. Det åter-

står för öfrigt att undersöka, om icke känslan af släktskapsbandet åtminstone bland vissa fågelarter sträcker sig utöfver familjegränsen. Om de annars så motbjudande råttorna försäkrar man, att de skaffa föda åt och i öfrigt vårda sig om gamla blinda individer af deras släkte. Anmärkningsvärd är äfven den på fritt val beroende vänskap, som kan uppstå mellan djur af samma art, ja af olika arter. Vänskap mellan hund och hund, häst och häst är icke sällsynt. Hunden kan med vänskapligt intresse omfatta nästan hvilket annat djur som helst, till och med sin gamle fiende katten.

Men det finnes inom djurvärlden icke blott familjelif, utan äfven statslif. Insekternas märkvärdiga stater äro alla att betrakta som utvidgade familjer, hvarför de ock hvila på en strängt kommunistisk grundval och innesluta alla statens medlemmar inom samma byggnad. Staten är icke dess mindre en organisk enhet, arbetet för hans bestånd väl fördeladt, och individerna användas i enlighet med deras kroppsliga egendomligheter. Bistaten är icke, såsom man i forna tider föreställde sig, en monarki, styrd af en drottning, ty den så kallade drottningen är ingenting annat än kupans eller stockens fullt utbildade hona, hvars stora betydelse för bistatens bestånd gör henne till föremål för de andra binas uppmärksamhet och omsorg; bistaten är snarare ett slags amazonstat, en republik af arbeterskor eller outbildade honor. Det är dessa arbeterskor, som tillse, att det icke finnes mer än en så kallad drottning. Om, sedan den gamla drottningen borttågat med den första svärmen, två unga drottningar på en gång utkrypa ur sina celler, kunna arbeterskorna fatta olika beslut om deras öde. Ibland tillåta de då drottningarna att kämpa på lif och död med hvarandra; ibland afstyra de striden och låta båda lefva, för att låta en af dem uttåga med nästa svärm; men är väderleken för svärmandet ogynnsam, kunna de efteråt själfva döda den ena af medtäflarinnorna. Hannarne eller drönarne hafva ingenting med statens affärer att skaffa; de äro fritagna från arbete och få lefva fritt, tills de uppfyllt sin bestämmelse, hvarefter arbeterskorna, som äro de egentliga maktägande och medborgarne, drifva dem ur stocken eller kupan, dit de icke mer få återvända. Vid svärmningen är det icke drottningen, som ger tecken till uppbrott eller anför skaran, utan hon tages med af de andra. Skulle drottningen hafva skadat sig under svärmningen och fallit till marken, så får hon dö där; men ofta ser man, att några arbeterskor stanna kvar hos henne och troget dela hennes öde. Det är då blott en ringa del af svärmen, som gör detta: det är, så att säga, hennes personliga vänner, som visa henne denna hängifvenhet.

Det är icke så alldeles säkert, att bistaten från början varit så inrättad som han nu är. Det är möjligt, att äfven han haft ett slags historisk utveckling. Hvad man vet är att bien kunna förändra sina vanor efter omständigheterna, ända därhän, att de inställa svärmningen, ja honunginsamlingen. Då innevånare i republiken Columbia för ett antal år sedan ville slå sig på biskötsel och fördenskull in-

förskrefvo bistockar från Europa, började bina i sitt nya hemland flitigt samla honung till sina nya ägares glädje, men afstodo därifrån, så snart de funnit, att de befunno sig i ett land, som erbjöd dem blommor och blomsternektar året om. Många bistater bortlägga efter lyckligt förda krig sina arbetsvanor och förvandla sig till röfvarstater, som lefva på att plundra andra bistockar. Med sådana och andra erfarenheter för våra ögon finns intet som hindrar oss att antaga, att bistatens lagar uppstått småningom och öfvergått under årtusendenas lopp till stadiga sedvanor, som dock ännu kunna brytas.

Likasom bistaterna föröka sig myrornas och termiternas stater genom nybyggen eller kolonier. Äfven här utgöres massan statsborgare af arbeterskor eller outvecklade honor, och det är sannolikt äfven de, som bestämma öfver statens ärenden. Arbetsfördelningen är bland myrorna mycket längre drifven än bland bien. Somliga gräfva boningens hålor och gångar, andra bortskaffa den uppgräfda jorden, andra stå som vakt. Bland termiterna finns en särskild soldatklass. Myrornas samhällighetssinne är starkt utbildadt. Alla individer i en stack känna hvarandra, ehuru de kunna uppgå till tusental. Arbeterskorna komma hvarandra till hjälp vid bärandet af tyngre bördor. Vid utvandringar bära de starkare myrorna de späda och svaga, och efter en strid med någon grannstat hembära de och vårda sina sårade kamrater. Myrorna idka här i Sverige och annorstädes äfven boskapsskötsel: det lilla ljusgröna bladkrypet är deras mjölkko; de gå upp i träden, uppleta sådana, bära dem varsamt till stacken och föda och vårda dem där, för att njuta af den söta saft, som dessa små insekter afsöndra. Ett slags myra, den så kallade amazonmyran, är slafjägare. Amazonmyrornas stater öfverfalla andra mindre myrors stater, hemföra deras larver och uppfostra dem till arbetare åt sig. I Amerika finnas myrstater, som idka åkerbruk. —

Med alla dessa företeelser för ögat torde vi icke säga för mycket, om vi uttala den åsikt, att den högre djurvärlden bildar likasom den närmaste förgården till människovärlden, inom hvilken dock först en verklig utveckling, en medveten utveckling mot ideala mål, till högre fullkomlighet kan äga rum.

9.

Under de näst föregående föreläsningarna sysselsatte vi oss med frågan om djurens förstånd och sökte finna hvar gränsen går mellan de högre djurens intelligens och människans. Vi skola i dag sysselsätta oss med de underbara företeelser inom djurvärlden, som kallas instinkthandlingar, hvilka tydligen bära en annan prägel än de handlingar, som härflyta ur öfverläggning och beslut.

En af de nyaste författarne i detta ämne börjar sin afhandling om instinkten, med följande ord: »Instinkt! Ordet för en gåta! Ordet för en bland många gåtor, och för en af de aldra dunklaste och innehållsdigraste! Ett handgripligt mysterium!» Liknande utrop återfinna vi äfven hos forntidens författare, när helst de tala om djurens instinkt. Romaren Seneka, kejsar Neros lärare, utbrister: »Hvilket under! djuren äro undervisade, äro konstnärer, redan då de komma till världen!» Och Plutarkos i en afhandling om djurens förnuft yttrar: »Detta ger intet rum åt öfverflödiga konster; men de nödiga konsterna frambringar det ur sig själf som äkta med-

födda färdigheter, hvari de icke behöfva taga undervisning af andra, och som ej heller mödosamt utfunderas genom ett teoretiskt sammanhängande abstrakt tänkande, utan uppkomma af sig själfva.»

Hvad är det nu som gjort och gör, att människan häpnar, då hon betraktar vissa företeelser i djurens lif? Människan uppställer med medvetenhet ändamål, som hon vill uppnå; hon öfverlägger, uppgör planer, väljer betänksamt sina medel. Men hon vet tillika hvilken möda det kostat henne att höja sig till hvad hon är; huru många föregående släktens rön och tankeansträngningar erfordrats för att göra och tillämpa de nyttiga uppfinningar, hvarpå hennes odling hvilar; hvilken undervisning och öfning hon kräfver, för att fullända sig i någon färdighet; huru ofta hon misstager sig om medlen för att nå ett ändamål, och huru äfven hennes skickligaste beräkningar kunna korsas genom oförutsedda händelser, emedan hon känner så litet af framtiden. Icke dess mindre är hon stolt öfver denna sin medvetna tankeverksamhet, ty det är genom denna som hon gjort sig till den mäktigaste varelsen på jordens yta. Men när hon nu riktar sin blick på djurens lif, upptäcker hon, att dessa varelser, som äro henne så underlägsna, dock förrätta handlingar, som i konstfärdighet, säkerhet och ändamålsenlighet stå öfver allt mänskligt förstånd, handlingar, som omöjligen kunna vara inöfvade af själfva det djur, som förrättar dem, handlingar, som synas förutsätta, att djuret likt en ingifven profet känner framtiden. Hvad under då, om människan häpnar! Hvad under då,

om redan den gråa forntidens tänkare komma till den slutsats: »Genom vårt medvetna förstånd hafva vi människor blifvit skilda från det omedelbara lifvet i den Gud, hvars förnuft genomtränger skapelsen! Se, djuren lefva i detta förnuft, och detta gudomliga förnuft lefver och verkar omedelbart i dem och leder dem till handlingar, som de af sitt eget svaga förstånd omöjligen skulle kunna uträtta!» — Hvad djurens konstfärdighet vidkommer, beundrade redan den råa naturmänniskan spindelns nät, biets sexsidiga honungsceller, bäfverns husbyggnader och vattenfördämningar. Att djuren äro födde konstnärer, mästare utan lärlingstid, såg man redan på biet och myran, som på sin första lefnadsdag arbeta som gamle och erfarne medlemmar af sina samhällen, och på bäfverungen, som, tidigt tagen från sina föräldrar, bygger så som om han noga hade inlärt allt af dem. Och hvad vidkommer djurens förmåga att blicka in i framtiden, såg man, huru vissa djur, utan lärare och förebild, redan under sitt första lefnadsår insamla lifsmedel för den kommande vintern, ehuru ett skifte i årstider måste ligga utanför deras erfarenhet; huru andra djur sorgfälligt inrätta sig för en vintersömn, hvarom de ej kunna ha någon föreställning. Och hvilka än mer förvånande upptäckter i samma riktning gjorde man icke vid en närmare inblick i djurens värld! Sköldpaddan gräfver sitt läger djupare ned i jorden, om en hård vinter tillstundar. Bäfvern bygger sin våning högre, om öfversvämningar skola inträffa, och i förkänslan af öfversvämningar draga åkerråttorna i Kamschatka

skarvis bort till högländare trakter. Bland en art skalbaggar (Lucanus cervus) gräfver sig hannlarven ett dubbelt så stort hål som honlarven, för att hafva utrymme för det horn, som efteråt skall framväxa ur honom. Många insekter, amfibier och fiskar lägga sina ägg eller sin rom endast på sådana ställen, som tillförsäkra deras afkomma passande omgifning och näring, utan allt biträde från föräldrarnes sida. Det var i tanken på sådana företeelser, som en af det förflutna århundradets snillrikaste män, naturforskaren Lichtenberg, nedskref följande aforism: »Ett tänkande väsen vore möjligt, för hvilket det vore lättare att se det kommande än det förflutna. I insekternas lif finnes mycket, som nödgar oss tro, att de ledas mer af framtiden än af det förgångna. Hade djuren lika starkt minne som de ha stark aningsförmåga, så skulle mången insekt vara oss öfverlägsen; men det ser ut som om aningsförmågans styrka blir mindre i samma mån som minnets blir större.»

Dessa Lichtenbergs ord innebära emellertid ingen förklaring af instinktföreteelserna och åsyftade ej heller att göra det. Förklaringsförsök hafva dock gjorts allt sedan Descartes' tid, hvilken, som vi veta, antog, att djuren äro ingenting annat än ändamålsenligt inrättade maskiner. Deras konstfärdighet vore då att betrakta vid pass som en självverksam komplicerad väfstols, som lämnar ofelbara väfnader af de mest invecklade mönster. I våra dagar finns det ingen som delar denna mening. Djuret har förnimmelse- och känslolif; det fäller omdömen och drager

slutledningar. Dess lif är en förening af instinktlif och förståndslif; dess verksamhet en förening af in- instinkthandlingar och förståndshandlingar. Vi må icke betvifla, att en sådan förening är möjlig; ty vi finna den äfven inom oss själfva. Äfven människan är på en gång instinktvarelse och förståndsvarelse.

Det finnes många definitioner på instinkt, men jag har icke funnit en enda, som vid noggrann undersökning håller stånd, och det har sitt goda skäl däri, att instinkten icke är någon särskild så kallad förmåga, ur hvilken instinkthandlingarna skulle kunna härflyta. Dessa hafva enligt min åsikt flere skilda källor och faktorer. Bättre är då att gifva en definition på det gemensamma i alla instinkthandlingar. Äfven i det fallet har man gått öfveriladt till väga. Darwin t. ex. ger en definition, som icke passar in på instinkthandlingarna hos människorna, ehuru han antager äfven sådana. Edvard von Hartmanns definition är: »instinkthandling är en ändamålsenlig handling utan medvetande om ändamålet.» Men detta sista antagande, att nämligen djuret under alla omständigheter skulle vara omedvetet om ändamålet med sin instinkthandling, är en förutsättning, som måhända icke håller streck öfver allt. Bäst torde det fördenskull vara att med instinkthandlingar förstå sådana, som utföras utan föregående öfverläggning och val, men så, att ett ändamål uppnås och det genom medel, hvilkas finnande och rätta begagnande icke behöfva förutsätta någon föregående individuell erfarenhet eller öfning. Man lämnar då tills vidare å sido, om ändamålet är medvetet eller icke.

Innan vi nu öfvergå till en närmare betraktelse öfver instinkthandlingarna, må vi förutskicka några anmärkningar, ägnade att skingra den villfarelse, att djuret, drifvet af instinkten, verkar medvetslöst, blindt och maskinmässigt som en automat. Detta är omöjligt redan på grund däraf, att äfven instinkthandlingarna åtföljas af förnimmelser, ur hvilka djuret drager omdömen och slutledningar; det är omöjligt äfven på grund däraf, att djurets förståndshandlingar och instinkthandlingar förekomma likasom sammanflätade med hvarandra. Det är sant, om man säger: ju mer instinkt, dess mindre tänkande; men sant är äfven, att så snart instinkten höjt sig till begär, så riktar sig begäret på någon föreställning, och föreställningen, när hon fått en viss klarhetsgrad, kan inleda ett tänkande, ett öfverläggande om det, som begäret vill taga för sig i anspråk. Till denna sammanflätning af förstånds- och instinkthandlingar hör bland annat den undervisning, som föräldrarne bland de högre djuren gifva sina ungar. Om pingvin-ungarne visa sig rädda för att gå i vattnet, locka föräldrarne dem ut på ett klipp-utsprång och stöta dem ned. Örnarne och falkarne lära sina ungar att stiga allt högre, att flyga i kretsar och spiraler och snappa bytet i flykten. Föräldrarne flyga för detta senare ändamål upp öfver ungarne och nedsläppa först döda, därefter lefvande smådjur, som ungarne icke få uppäta, innan de fångat dem. Ofta får man också se, huru katthonan uppfostrar sina ungar särskildt i konsten att lägga sig på lur och taga det rätt afpassade språnget mot bytet.

Vanligen är det kattmoderns svans, som får föreställa rofvet och hvarmed hon gör rörelser, som väcka ungens begär att kasta sig öfver det. Kattmodern smeker och belönar, tillrättavisar och straffar, och ådagalägger härunder äfven på komiskt sätt själfkänslan af den öfverlägsenhet hon förvärfvat genom erfarenheten. Att förklara dylika yttringar ur djurlifvet som yttringar af en blind mekanism är helt enkelt en orimlighet. En verklig vetenskaplig förklaring af instinktföreteelserna aktar sig för att så slå alla analogislut i synen. Dess uppgift är en annan: att ur vår uppfattning af instinkten aflägsna alla godtyckliga mystiska antaganden, t. ex. att djuret skulle om framtiden äga en kunskapsförmåga, som vore alldeles oberoende af djurets organism och särskildt dess kroppsliga sinnen. Så långt detta lyckas, så långt har man en exakt vetenskaplig förklaring af saken, och det öfriga får man hänskjuta till en sund och varsam metafysik.

Vi skola då börja med att betrakta några rent organiska företeelser, som stå i sammanhang med instinkthandlingarna och ofta förblandats med dem, och då fästa uppmärksamheten på den relativa själfständighet, hvarmed kroppen uppträder i dessa handlingar. Han kan, så att säga, utan själens hörande, företaga rörelser, besvara intryck, som komma utifrån, aflägsna obehagliga hudretande föremål och därmed förekomma faror, som hota organismen, samt fullgöra invanda förrättningar, utan att för hvarje enskildhet behöfva emottaga några ytterligare viljeimpulser från själen. Detta skulle synas oss obegripligt, ja omöjligt, ifall vi ännu stode kvar på Descartes' ståndpunkt och antoge en absolut motsats mellan ande och materie, själ och kropp. Men människans och djurens kroppar bestå icke af förnimmelselösa materiella smådelar, utan af lefvande varelser, monader, som äro så ändamålsenligt förenade, att de hvar på sin plats verka för ett gemensamt ändamål. Hvarje kropp är ett helt af många monadsystem, alla förenade till ett omfattande system, hvars konstitutionelle behärskare är ett öfverordnadt och högre begåfvadt väsen, som vi företrädesvis kalla för själen. Då kroppen består af lefvande förnimmande väsen, så är det begripligt, att själen och de kunna stå i växelverkan med hvarandra och äfven uppträda med ett relativt oberoende af hvarandra. Af sig själf vet själen ingenting om beskaffenheten af de medel, som i och med kroppen äro ställda till hennes förfogande. Hon vet ingenting om nervernas retlighetsgrad, ingenting om musklernas sammandragningsförmåga. Då hon vill röra kroppen, så är det icke hon, som styr och leder hans utomordentligt komplicerade rörelser, utan det är kroppen, som utför hennes befallningar på ett för henne obekant sätt. Hvad veta t. ex. de flesta människor därom, att för hvarje steg de taga, sättas icke mindre än 20 böjnings- och 15 sträckmuskler å hvardera foten och minst 20 muskelgrupper i den öfriga kroppen i rörelse, samt vid armarnes samtidiga rörelser 50 muskler, samt att den rapport, som nerverna aflämna till själen om detta förlopp, sålunda innefattar icke mindre än 140 muskelförnimmelser?

Vore — så frågar en af vår tids förnämste fysiologer och filosofer, Hermann Lotze — vore själen innesluten i en kropp, som aldrig rörde sig af sig själf, huru skulle hon då komma på den tanken, att han *är* rörlig, att rörelsen tjänar till något, och att rörelsen kan framkallas af hennes egna viljeakter och affekter? Kroppen måste kunna röra sig själf, för att själen skall kunna sätta honom i rörelse på de sätt, som motsvara hennes vilja. Och vidare: det är nödvändigt, att ett yttre intryck, en nervretning utifrån skall förmå kroppen att med mekanisk säkerhet utföra de rörelser, som under förhanden varande omständigheter tjäna till lifvets värnande, till utjämnande af störningar och tillfredsställande af behof. I sig själf okunnig om dessa förhållanden skulle själen annars behöfva lång lärotid, för att själf anbefalla sådana handlingar, och under tiden kunde en mängd olycksfall, som hon ej förstått afvärja, hafva undergräft organismens bestånd. Ty med kroppens trygghet skulle det stå illa till, om själen i hvarje ögonblick skulle nödgas upptäcka och påbjuda de medel, hvarmed kroppen kunde undgå hotande störningar. Organismen är icke tryggad, såvida han icke under gifna omständigheter själf kan företaga ändamålsenliga handlingar utan själens medverkan.

Sådana självständiga handlingar utföras oupphörligt af det så kallade sympatiska nervsystemet, som reglerar bland annat blodrörelsen och matsmältningen, och gör det måhända bäst, då själen minst grubblar öfver huru detta nervsystem utför

sitt kall. Men än mer påfallande, om än icke mer märkvärdiga äro de rörelser, som kroppen själfständigt utför medelst det nervsystem, som annars står omedelbart till tjänst åt själen för att uträtta hennes befallningar. Det är de så kallade *reflexrörelserna* jag menar. Antag t. ex., att en känselnerv retas af en eldgnista, som fallit på huden. Långt innan själen hunnit fatta sitt beslut om gnistans aflägsnande eller släckande, har handen redan utfört den härför ändamålsenliga rörelsen. Den smärtsamt berörda känselnerven har omedelbart fortplantat retelsen till någon af de centrala nervcellerna, som stå i förbindelse med de motoriska nerverna, och innan underrättelsen om hvad som skett kommit till hjärnan och afficierat själen, har den motoriska nerven satt armens och handens muskelsystem i rörelse för att upphäfva orsaken till smärtan. Allt har skett, innan själen hunnit blanda sig däri. Nästan samtidigt med det att hon förnummit smärtan, får hon genom muskelförnimmelser veta hvad armen och handen gjort. Här har nervsystemet uppträdt gent emot själen ungefär som en lägre domstol, som icke hänskjuter en rättegång till högsta instansen förr än han tillika skickar sin egen dom i saken till granskning. Hosta, nysning äro reflexrörelser, förorsakade af en nervretning, hvars orsak kroppen själf utan tillsägelse från själen söker aflägsna. Reflexrörelser utföras äfven af munnen, när något oangenämt smakande träffar tungan. Ögat skyddar sig från faror genom ögonmusklernas och ögonlockens rörelser eller genom armens plötsliga framsträckande;

genom örat uppstå rörelser i talorganet, hvilka äro för själen okända, tills de ägt rum, men förutan hvilka barnet icke skulle lära sig tala och sångfåglarne icke lära sig sjunga. De från synnerven utgående reflexrörelserna åsyfta att skydda ej endast ögat själf, utan hela kroppen. Riktas ett slag mot en människas hufvud, är armen genast färdig att parera. En fallande bordlampa gripes af handen i fallet, och handens ägare kan efteråt förvåna sig öfver att det skedde utan medvetet beslut. De märkvärdigaste reflexrörelserna bestå i de utomordentligt komplicerade, blixtsnabba rörelser, hvarmed kroppen upprätthåller sin egen jämnvikt vid gående, springande, gymnasticering, skridskoåkning. Själen eller den medvetna viljan föreskrifver endast rörelsens riktning eller riktningar. Kroppens nerv- och muskelsystem utföra de underbara enskildheterna och göra det ej blott med en ändamålsenlighet, utan också med en afsiktlighet, som slår med förvåning och ovillkorligt vill tvinga oss antaga, att icke blott den i organismen härskande, men här overksamma själen, utan äfven de lägre centrala nervcellerna i ryggmärgen äro begåfvade med en viss grad af medvetande och minne. Och detta antagande ställes öfver allt tvifvel genom fysiologernas undersökningar på reflexrörelserna hos djuren, särskildt hos de lägre djuren, där reflexrörelserna spela en dess större roll, ju mer hjärnans betydelse sjunker. En halshuggen groda söker först med den närmaste foten aflägsna en etsande vätska, som man strukit på hennes hud, och afskär man denna fot, försöker hon det med

en annan. Hon söker, genom att hoppa in i någon smygvrå, skydd för sina förföljare och möter hon hinder i sin väg, bemödar hon sig än på det ena, än på det andra sättet komma öfver eller förbi dem. Fysiologer sådana som Pflüger och Goltz, som i öfrigt äro af mycket olika åsikter — filosofer så skilda till världsåskådning som Hermann Lotze och Edvard von Hartmann öfverensstämma vid tydningen af dessa fakta däruti, att man måste gifva dem en psykisk, icke en mekanisk betydelse. Lotze vill helst tro, att reflexrörelserna hos halshuggna kallblodiga djur äro likasom ett kvarstannande eko från djurets själ, hvars öfverläggningar och viljeakter bibragt ryggmärgens centralorganer en vana vid ändamålsenliga handlingar, hvilken vana fortfar, sedan sammanhanget mellan själen och kroppen upphört. Men han anmärker, att möjligheten af en sådan vana förutsätter, att kroppens centrala organer eller monaderna i dem äro lefvande varelser. Och han tillägger: »Ingenting hindrar antagandet, att i ryggmärgen finnes en flerhet individuella väsen af själisk natur, som hvart och ett kan ha sin grad af intelligens för sig. Under lefnaden skulle då den själ, som vi företrädesvis kalla djurens själ, genom sin öfverordnade ställning och öfverlägsna intelligens behärska alla dessa underordnade själar, och alla skulle genom sin förbindelse med hvarandra kunna deltaga i hela djurets lif och draga nytta af dess erfarenheter. När hos det halshuggna djuret den härskande själens inflytande upphört, kunna då de underordnade själarne i den stympade organismen

verka i enlighet med de intryck, som träffa deras kroppsområden; och ehuru de icke kunnat samla några erfarenheter utan i förening med hufvudet och sinnesorganerna, så kunde de dock ännu fasthålla dessa erfarenheter i minnet och sålunda sättas i stånd att ändamålsenligt foga sina handlingar efter de yttre omständigheterna.» Så långt Hermann Lotze.

Då Lotze talar om ett minne äfven hos kroppens centrala organer, så förer detta oss äfven till den roll, som kroppslemmarnes öfning spelar. All öfning afser att på kroppens monader öfverflytta och åt deras minne anförtro en mängd förrättningar, som själen annars måste åstadkomma medelst medvetna viljeakter, hvilket är en trög och långsam väg. Ehuru reflexrörelserna äro kroppens ensak och ske utan impuls från själen, så kan dock själen såsom den härskande monaden ofta undertrycka dem, när hon nämligen förutser deras inträffande, eller ock utvidga och mångfaldiga dem. Att man med en viljeakt kan åtminstone för tillfället undertrycka andehämtningen och hostan är en känd sak och likaledes, att man kan undertrycka blinkningen, när ett hugg riktas mot ansiktet. Människor med stark viljekraft kunna tillbakahålla många störande reflexrörelser, när de underkastas smärtan af en kirurgisk operation; ja, indiske jonglörer kunna godtyckligt hämma sitt hjärtas slag. Men vida lättare har själen att taga kroppens reflexrörelser i sin tjänst eller att förvandla beslutade rörelser genom långvarig öfning till omedvetna reflexrörelser. Öfning är, såsom jag nyss nämde, ingenting annat än en sträfvan att

från själen, som är den med göromål öfverlastade regeringen, öfverflytta en mängd ärenden till kroppens kommuner, eller att från det medvetna själslifvet öfverflytta något till det omedvetnas region, till de kroppsliga monaderna, hvilka förekomma oss omedvetna, emedan deras medvetande icke är vårt. Man tänke sig pianospelaren: hvarje enskild fingersättning är ursprungligen föranledd af en medveten viljeakt och måste afsiktligt framkallas genom innervation af de därtill tjänande musklerna. Men efter hand verkställas dessa innervationer utan att viljan behöfver vara med i hvarje enskildhet; det är nog, att ögat på notpapperet öfverblickar vissa tonföljder, i fall så behöfves, och anblicken åstadkommer, naturligtvis icke utan själens goda vilja, hela den rad af inlärda rörelser, som noterna antyda. Vill man förtydliga hvad som genom en sådan öfning vunnits, så kan det ske på följande sätt. Eleven vill anslå en viss tangent eller vissa tangenter. Viljeakten framkallar en innervation i därtill hörande muskler; underrättelsen om denna innervation meddelas själen genom känselnerver, som åstadkomma den motsvarande muskelförnimmelsen. Med ledning af denna förnimmelse sätter själen motoriska nerver i rörelse, och fingerspetsarne slå tangenterna. Trycket, som detta förorsakar på fingrarnes hudnerver, föres af sensitiva nerver tillbaka till hjärnan, och därpå följer en ny viljeakt att lyfta fingrarne och slå ett nytt ackord, hvilket icke kan ske utan att nyss beskrifna sätt återupprepas. Öfningen afser nu — fast pianospelaren själf icke tänker därpå — att

förminska dessa instanser och förkorta processen. Och förkortningen sker därigenom, att högsta instansen eller den medvetna viljan, hvad enskildheterna angår, göres öfverflödig. När tangenterna äro anslagna, föra de sensitiva nerverna underrättelsen därom icke först till hjärnan, utan till närmaste centrala nervcell, som omedelbart, på grund af inöfningen, det vill säga på grund af minne och vana, sätter de motoriska nerverna i rörelse för nästa riktiga anslag.

Nära besläktade med reflexrörelserna, men ej att förblanda med dem äro ett annat slag af rörelser, som stå instinkthandlingarna än närmare, nämligen de så kallade *affektrörelserna*, som psykologen Volkmann von Volkmar till och med kallar för instinktiva rörelser, ehuru de ej torde böra heta så. Sådana affektrörelser äro de mimiska åtbörderna, och gråt och skratt, samt att man rodnar af blygsel eller bleknar af harm eller förskräckelse. I olikhet med de rena reflexrörelserna hafva affektrörelserna sitt upphof i en medveten känsla hos själen; men denna affekt inverkar, dels utan själens vetskap, dels utan hennes vilja, på kroppen och åstadkommer de nämda företeelserna hos honom. Affektrörelsen liknar den verkliga instinkthandlingen däruti, att hon icke har sitt ursprung i någon själens öfverläggning och beslut, utan härflyter ur ett inre tvång, ur en icke öfvervägd impuls. Emellertid kan affektrörelsen, likasom reflexrörelsen underkastas viljans herravälde. Med ett kraftigt beslut kan man undertrycka både tårar och skratt, till och med bleknandet och rodnandet, om man förutser dem. Och med mycken öfning lär man, efter hvad det påstås, också kunna frivilligt frampressa tårar ur sina ögon och framkalla rodnad och blekhet, likasom man utan möda kan skratta, när man vill.

Vi öfvergå nu till den stora gåtan, de verkliga instinkthandlingarna. Hvad vi redan sagt har varit en förberedelse härtill. Vi hafva nämligen äfven hos människan lärt känna handlingar, som stå instinkthandlingarna mycket nära, ja af många fysiologer och filosofer i våra dagar rent af förblandas med dem. Vi hafva sett, att människokroppen, likasom djurkroppen, utför ändamålsenliga, ja man kan säga afsiktliga handlingar, som den i kroppen härskande själen icke befallt, icke ens vet om, innan de blifvit utförda, och som hon efteråt kan förvåna sig öfver och beundra. Det är de så kallade reflexrörelserna, som tydligen visa, att äfven de kroppsliga elementen äro lefvande och förnimmande väsen. Vi hafva sett, huru själsaffekter kunna utan vår vilja, ja mot vår vilja framkalla mimiska åtbörder, gråt och skratt, och vi hafva vidare sett, att många handlingar, som i början med möda inöfvas, sedan låta nästan instinktivt och utan fortsatta viljeimpulser utföra sig, och vi hänförde detta till någonting, som liknade minne hos de underordnade lefvande väsen, som bilda vår kroppsliga organism eller åtminstone hans centrala organer. Och därmed stå vi helt nära den förklaring af instinkthandlingarna hos djuren, som i vår tid gifvits af en stor britisk naturforskare, och som bland alla förkla-

ringar är, trots sina brister, den enda, som, renad, luttrad och fördjupad, lofvar att sprida något ljus öfver instinktens utomordentligt invecklade problem. Jag menar Darwins lära om ärftligheten. Ensam för sig och materialistiskt fattad ger oss denna lära om ärftligheten snarare ett slagord än en ledtråd. Men fattad i sammanhang med den världsåskådning, att allt, som är, har lif och förnimmelse, är hon ägnad att skingra dunkelheten öfver många förhållanden. Att instinkterna äro ärftliga var visserligen i sig själf intet nytt; det antog man före Darwin, ja i alla tider. De gingo i arf, det visste man, hvar inom sin art, på samma sätt som kroppstypen, släkttycket, temperament, talanger, griller, sjukdomsanlag gå i arf, ofta med öfverspringande af ett eller två släktled, och sådant förundrar oss, emedan det är så vanligt, vida mindre än stor olikhet med föräldrarne och egensinnig originalitet hos en ättling förvånar oss. »Äpplet faller icke långt ifrån trädet» är ju en gammal erfarenhetssats. Och likasom den kroppsliga och andliga familjetypen går i arf inom familjen, så också folktypen och rastypen, den ariska som den semitiska, den mongoliska som den afrikanska. Folk tycker att sådant förstås af sig själf; men, såsom Liebmann med rätt anmärker, är det lika underligt, att egenskaper, hvilka som helst, kunna ärfvas, som att bien, myrorna, spindlarne och bäfrarne kunna ärfva sin konstfärdighet. Den som inbillar sig, att ordet ärftlighet är nog, för att göra en individs egenskaper begripliga, han har icke mer rättighet att förvåna sig öfver de underbara instinkthandlingarna än öfver att negern är svart, såsom hans föräldrar äro det. Ärftligheten är verkligen icke någon förklaringsgrund ensam för sig, utan snarare ett nytt problem.

Darwin har nu upptagit ärftligheten snarare som förklaringsgrund än som problem; men har till denna förklaringsgrund fogat intressanta hjälphypoteser, stödda på en ofantlig mängd värderika iakttagelser. Mitt ämne förbjuder mig att här närmare utveckla hans teori, som de fleste af mina åhörare redan förut torde känna. Här vill jag blott i korthet påpeka, att han framhåller, att en individ, som bär alla sin härkomsts kännemärken, besitter alla sin arts egendomligheter, dock kan inom vissa gränser variera sin typ; att denna variation kan lika väl som typens grunddrag gå i arf och summera sig allt större under allt flere släktleder, tills en stor olikhet med den ursprungliga typen uppstått, samt att till sist den sålunda nyuppståndna varieteten, om dess egenskaper äro nyttiga för innehafvarne och göra dem öfverlägsna i lifvets strid, kan utvidga och stadga sig till en ny ras, en ny art. På detta sätt sökte han förklara, huru de många olika djurarter, som nu befolka vår planet, uppstått ur föregående geologiska tidsperioders och utvecklat sig allt rikare ur former, som ursprungligen varit mycket enkla och lågt stående. Tillämpas nu denna lära på instinktens område, så kunde det ske på följande sätt: Antag, att det existerar en organism med ett det enklaste nervsystem, som består af en eller några få celler med tillhörande nerver. Denna

skulle då endast vara i stånd till tämligen oregelmässiga reflexrörelser. Emellertid skulle hos denna varelse enskilda känselfibrer, som genom sitt läge ofta utsattes för retelser utifrån, utveckla sig starkare och medföra en starkare utveckling äfven af de närmaste rörelsenerverna, hvarigenom en mer fullkomlig reflexmekanism komme till stånd, som ginge i arf på denna varelses afföda och fortbildade sig vidare hos den. Den fullkomligare reflexmekanismen medgifver djuret bestämdare och mer ordnade förnimmelser af den yttre världen; dessa i sin ordning bidraga till en klarnande självförnimmelse, i och med hvilken det slags rörelser, som jag kallat affektrörelser, blefve möjliga, och under tidernas lopp och under en fortsatt stigande utveckling skulle till dessa komma handlingar, utsprungna ur medvetna viljeakter. Djuret ser eller förnimmer medelst något annat af sina sinnen ett föremål, som väcker dess begär eller dess fruktan eller vrede, och det företager rörelser i öfverensstämmelse därmed: reflexrörelser, affektrörelser och viljerörelser i en komplicerad blandning. Dessa rörelser, ofta upprepade, emedan samma slags föremål oupphörligt möta djuret inom dess inskränkta lefnads- och förnimmelsesfär, öfvergå till inöfvad vana, hvartill anlaget ärfves af dess ungar och hos dessa blifva till instinkthandlingar. Sålunda kan en massa af gjorda erfarenheter hopa sig i släktled efter släktled som organiska predispositioner, hvilka blifva till instinkter, som, när de motsvarande affekterna inställa sig, yppa sig och verka med blind, men ändamålsenlig

säkerhet. Hvarje öfning af vissa organer, hvarje öfning af vissa färdigheter befordra dessa organers och dessa färdigheters utbildning. Ju lägre djuret står, ju närmare djursjälen är besläktad med de lefvande varelser, som bilda hans kropp, dess intimare blir förhållandet mellan reflexrörelser och inöfvade rörelser, dess mer tillgodoses djurets alla behof och önskningar af de ärfda kroppsliga predispositionerna, och dess starkare och mer uteslutande uppträder fördenskull instinkten, dess lättare fullgöra sig de handlingar, som nu äro instinkthandlingar, men hos de föregående släktlederna fordrade en lång inöfning och modifierades genom växande erfarenhet.

Att instinkterna ännu i denna stund förändras genom de af djuren gjorda erfarenheterna eller genom nya lefnadsvillkor, hvari de försättas, är en känd sak. Människornas husdjur äro tillräckliga bevis därpå. Att indresserade vanor ärfvas som predispositioner känner hvarje med hunddressuren förtrogen jägare.

Detta är nu i yttersta korthet den Darwinska så kallade descendensläran sätt att förklara instinkternas uppkomst. Förklaringen saknar emellertid sitt aldra viktigaste element, så länge man icke vet, *huru* det tillgår, att förvärfvade färdigheter hos föräldrarne kunna ärfvas som predispositioner eller anlag hos deras afkomma. Detta är en psykologisk och fysiologisk fråga. Och denna kan endast lösas på psykologisk-fysiologisk väg. Vi hafva talat om *minnet* hos centralcellerna i människans och djurens

organismer. Mena vi nu med ordet minne ej blott förmågan att reproducera föreställningar och begrepp, utan äfven att reproducera de första och enklaste förnimmelser och därur flytande rörelser, hvarmed en nervknut svarar på en nervretning utifrån eller inifrån, så kunna vi i likhet med Liebmann och andra väl antaga, att de organiska cellerna i djurkroppen äga ett sådant minne. Såsom förut påpekats, kunna reflexrörelsernas ändamålsenlighet och afsiktlighet samt det inflytande, som öfning och vana ha, omöjligen förklaras annorledes. Ha vi nu detta för ögonen, så kan ett ljus uppgå öfver det så underbara mysterium, huru så många egendomliga drag af föräldrarnes böjelser, konstanlag och medvetna själslif kunna fortplantas på barnen — huru, såsom ett engelskt ordspråk säger, »barnens uppfostran börjar nio månader före födelsen», huru det är möjligt, att redan hos embryot alla själslifvets riktningar förebilda sig till anlag, som först långt senare skola framträda. Vi ha å ena sidan att antaga ett innerligt, endast metafysiskt förklarligt samband mellan de medvetna föräldrasjälarna och barnets ännu icke i sinnelifvet försänkta, således osinnligt lefvande själ; vi ha å andra sidan att ihågkomma, att moderns nervsystem bildar med den embryoniska varelsen ett sammanhängande helt, att nervsystemet som en ledningsapparat sätter organismens alla delar i telegrafisk förbindelse med hvarandra och fortplantar hvarje lokal retning åt alla håll; vi må vidare påminna oss, att alla rörelser i nerver och muskler ha sin motsvarighet i psykiska förlopp,

i förnimmelser och känslor, lika visst som hvarje rörelse inom hjärnans celler har sin motsvarighet i föreställningar, tankar och viljeakter, och det blir oss då icke längre något främmande för vår tanke, om vi antaga ej blott som möjligt, utan rent af som oundvikligt, att modersorganismens minnesdispositioner öfvergå på fostret, som redan från början står under det starkaste inflytande af modersorganismens reflexrörelser och affektrörelser. På detta sätt blir det förklarligt, att bestämda erfarenheter, föreställningar, färdigheter och vanor öfverlefva den individ, som förvärfvat dem, och fortärfvas på det följande släktet. Ur denna synpunkt kan man således tala ej blott om ett individuellt minne, utan ock om ett art- och släktminne, och instinkthandlingarna blifva då specialfall af detta släktminne.

Emellertid är denna förklaringsgrund ännu af en mycket allmän beskaffenhet, och hans duglighet kan endast pröfvas genom att tillämpa honom på de särskilda instinkthandlingarna, och se, om dessa därigenom blifva begripliga. Detta torde jag få tillfälle att göra längre fram, då jag kommer att tala om de särskilda sinnena, syn-, hörsel-, smak-, lukt- och känselsinnena, och visa i hvilken förbindelse de stå med vårt föreställningslif och vårt känslolif. Särskildt är känselsinnet af stor betydelse vid förklaringen af enskilda instinkthandlingar. De märkvärdiga företeelser, som man iakttager hos människor med ett abnormt utbildadt känselsinne — t. ex. vissa människors förnimmelser af undangömda djurs eller metallers befintlighet i deras närhet — kunna vara rent nor-

mala företeelser hos vissa djurarter och förklara många annars svårförklarliga handlingar. Den förmåga man finner hos vissa djur att hitta tillbaka till ett visst ställe, sedan man i en säck, som man kringsvängt många gånger, fört dem långa och för dem obekanta vägar, torde också snart få sin förklaring genom de rön, som fysiologien i våra dagar anställer med känselsinnet för aktiva och passiva rörelser och för kroppens svängningar kring en gifven axel. Dessa rön lämna knappt något tvifvel öfrigt därom, att samtliga dessa rörelser kvarlämna kroppsliga minnesdispositioner särskildt i de känselnerver, som förefinnas i örats labyrint.

10.

Vi skola i dag och under nästkommande föreläsningar sysselsätta oss med människans förnimmelser af den så kallade yttre världen. Som vi alla veta, äro dessa förnimmelser af fem slag: synförnimmelser, hörselförnimmelser, känsel-, smak- och luktförnimmelser. Vi skola nu taga den första af dessa klasser i betraktelse.

Man har sedan de älsta tider tillämpat ett slags rangskala på våra fem sinnen. Högsta rangen har man gifvit åt synen och hörseln, därnäst åt känseln; lägst har man ställt smaken och lukten. Ehuru nu alla dessa sinnen äro för människan af stor vikt, har denna rangindelning onekligen sina skäl för sig. En människa utan luktsinne och med ganska outvecklade smaknerver torde utan särdeles större svårighet än någon annan kunna hinna en hög sedlig och intellektuell ståndpunkt; hvaremot den från födseln blinde eller döfve har större hinder att bekämpa i utvecklingen af sitt själslif, och där båda dessa ädla sinnen, synen och hörseln, saknas, där kan endast en ytterst konstmässig uppfostran förhjälpa barnet

till mänskligt medvetande och gifva det en människovärdig tillvaro. Lukt- och smaksinnena gifva oss utan tvifvel en stor mängd förnimmelser; vi veta ju t. ex., att ingen blomma doftar helt och hållet likt en annan, och att en öfvad gom kan urskilja hvarje nyans i det sätt, hvarpå olika maträtter äro lagade, och huru de och de olika vinerna bryta sig mot hvarandra. Men med allt detta veta vi också, att dessa förnimmelser gifva oss en ganska ringa behållning för vårt föreställningslif, vår begreppsvärld och vår tankevärld. Till och med det ljufva, estetiskt tilltalande blomdoftet förutsätter en genom syn- och hörselsinnena väckt och utbildad människosjäl, för att kunna associera sig med våra finare och andligare känslor. Däremot ge oss syn- och hörselsinnena oupphörligt en ofantlig mängd af förnimmelser, som omedelbart rikta sig på vårt begrepps- och högre känslolif. Den gestaltrikedom, som synsinnet uppenbarar oss, är i ordets egentliga bemärkelse omätlig, och den färgrikedom det bringar till vårt medvetande är ännu icke uppskattad och kan säkerligen aldrig varda det. Antalet färgskiftningar endast i de romerska mosaikarbetena uppgår enligt Herschels räkning till omkring 30,000. Men sin betydelse för själslifvet få synförnimmelserna ej endast genom sin oerhörda outtömliga rikedom, utan ock genom den alldeles egendomliga grad af urskiljbarhet och tydlighet de äga och det omfång, hvaröfver de sträcka sig. *Deras* tydlighet är det i främsta rummet som ger tydlighet åt själens föreställningar: äfven hos de snillrikaste blinda människor märker man på deras hängifvenhet åt

dunkla föreställningar och oklara tankar, att de saknat den skola, som synsinnet öppnat för deras lyckligare lottade medmänniskor. Också är det på grund af synförnimmelsernas tydlighet som man från detta sinne lånat nästan alla ord, som språket har för att beteckna tänkandets fullkomlighet eller ofullkomlighet.

Hvad synsinnets omfång vidkommer, så behöfva vi endast ihågkomma, att vi medelst näthinnan inom vårt öga ställas i förbindelse med världsklot, som kretsa på millioner och billioner mils afstånd ifrån vår planet; att fjärrglaset och mikroskopet ytterligare ökat detta sinnes uppfattningskraft så väl af tilldragelserna i rymden som i den minste vattendroppe, allt detta medan det i öfrigt så viktiga känselsinnet och smaksinnet ej emottaga intryck af annat än det, som omedelbart berör dem; att luktsinnet likaledes har ett ringa omfång, ja att äfven hörselsinnet, äfven beväpnadt med telefonen, har ett försvinnande litet rike att behärska i jämförelse med ögat. Först genom synsinnet är det som vi känna oss vara medborgare i universum. Den mosaiska skapelsehistoriens första handling är den gudomliga viljeakten: varde ljus! Vackert har också den britiske filosofen Berkeley uttryckt synsinnets betydelse: »synförnimmelserna bilda det universalspråk, hvari skapelsens herre talar till människan». Å andra sidan kan man säga, att tonförnimmelserna bilda det språk, hvari naturen meddelar sina stämningar till människan och människan meddelar sitt hjärtas stämningar till naturen och till Gud och sina tankars innehåll till sina likar.

Den skönhet synsinnet uppenbarar oss allt ifrån det majestätiska himlahvalfvet med sin djupa lugna blå färgton till den minsta blomma är omätlig. Det är ett oöfverskådligt svallande haf af härlighet. Det estetiska hvilar på proportioner, och dessa äro företrädesvis tillgängliga för ögat. Örat har sin estetiska konst: musiken. Synsinnet har arkitekturen, plastiken och målningen och hade under forngrekernas tid ännu en, nämligen dansen, den rörliga människokroppens plastik. Dansen har dock upphört att vara en verklig estetisk konst.

Med allt detta låter ögat använda sig med yttersta lätthet. Vi knappt märka de obetydliga muskelrörelser, med hvilka vi förändra dess läge och rikta synaxeln mot det föremål, som tager uppmärksamheten i anspråk. Redan det stillastående ögat omfattar en synkrets af omkring 138 grader.

Ofantligt mer än alla de öfriga sinnena tillsammans sysselsätter synsinnet vår själsverksamhet. Därför bilda synförnimmelserna likasom stammen och kärnan för alla våra föreställningar om yttre ting. Vår fantasi sysslar väsentligen med synbilder; vårt minne är uppfylldt af sådana. Då man föreställer sig en frånvarande människa eller ett frånvarande ting, är det förnämligast den yttre gestalten, som uppdyker i hågkomsten. Fördenskull röra sig också drömmar och delirier mest i synbilder. Då vi tala om den yttre världen, tänka vi henne mer som en skådebana (för ögat) än som en hörsal (för örat). Filosofien ställde sig länge ensidigt på synsinnets ståndpunkt. Forngrekerna, som företrädesvis voro

synmänniskor, abstraherade från detta sinne alla sina teorier om människans förnimmelseförmåga. Äfven våra dagars naturforskning vädjar företrädesvis till ögat. Jag vill, för att åskådliggöra detta med ett talande exempel, endast påminna därom, att medan vi ha känselnerver för värmen, så bestämma vi dock icke värmegraden genom att rådfråga dem, utan genom att *se* på termometern. Ehuru vi ha tryck- och muskelförnimmelser, bestämma vi likväl tyngdens mått genom att *se* på vågen och på barometern. Och naturvetenskapen sträfvar att förklara alla företeelser på ett sätt, som gör dem begripliga medelst likheter med hvad vi se. Kemien söker förtydliga alla kemiska processer medelst att upprita molekylernas lägen till hvarandra; fysiken förklarar ljus, färger och toner genom vågrörelser, mer eller mindre liknande dem som den släppte stenen gör i det lugna vattnet.

Synsinnets inflytelse på fantasi och känslolif bevittnas ej blott af våra enskilda dagliga erfarenheter och af människosläktets estetiska häfder, utan ock på rätt eget vis af den roll, som de enskilda färgerna spelat i de olika folkens symbolik. Hos en mängd nationer, europeiska, asiatiska, afrikanska och amerikanska, har t. ex. det röda varit krigets färg, det blå varit fredens, det förra såsom eggande temperamentet, det senare såsom lugnande och mildt stämmande, och härmed öfverensstämma de yttranden, hvarmed en musikaliskt begåfvad blindfödd man, sedan han återfått synförmåga, tolkade sina känslor vid åsynen af himmelens blå färg. Den

väckte, sade han, samma känslor hos honom som milda flöjttoner, medan däremot den skarlakansröda färgen påminde honom om trumpetsmatter. (Hvilken upphetsande verkan sistnämda färg har på en del djur torde vara allmänt kändt.) Då den sjukdom, som kallas Veitsdansen, härjade på trettonhundratalet, försattes de sjuke genom åsynen af rödt i stegrade krampanfall. Gult är japanernas, kinesernas och buddhaisternas heliga färg, såsom symbol af ljusets nedstigande till jorden. Det hvitas karakter har af de fleste folk uppfattats dels som det lugna förkunnandet af en högre makt, hvarför det hvita ofta varit prästerlig dräkt, dels som symbol af ännu obefläckad oskuld. Blått är de kontemplativa folkens älsklingsfärg och betecknar i folkens symbolik vänlighet, ihärdighet och trohet. Sammanställdt med gult ger det intrycket af hurtighet och hänförelse. De i våra dagar åter uppdykande rönen med färgernas inflytelse på sinnessjuka äro af gammal dato så till vida som läkare under förflutna århundraden tro sig ha gjort många erfarenheter i samma riktning.

Alla våra sinnesförnimmelser bilda en sammanhängande radföljd. Att alla intryck på våra nerver, de må reta hvilka af våra sinnesorganer som helst, äro besläktade med hvarandra och i grunden bero af samma förlopp, det kan åskådliggöras på följande sätt. Man tänke sig en mekanism, som sätter en metallstaf i rörelse, först långsamt, därefter allt hastigare och hastigare. Man tänke sig vidare, att denna mekanism är uppställd i ett mörkt rum. Så

länge stafven endast rör sig ett par gånger i sekunden fram och tillbaka, utöfvar han ingen annan verkan än en känsla af tryck på hudnerverna, när man berör honom. Växer rörelsen till öfver 20 svängningar i sekunden, så retas de närvarandes hörselnerver, och man hör, äfven på afstånd från mekanismen, en djup baston. Allt efter som stafvens rörelse påskyndas, stiger tonens höjd. Man får efterhand höra hela tonskalan. När stafvens svängningar uppgått till omkring 36,000 i sekunden, inträder tystnad. Och denna fortfar länge, allt under det rörelsen oupphörligt ökas, ända till stafven gör nära 18 millioner svängningar i sekunden. Då börjar hans rörelse åter inverka från afstånd på oss, men icke längre i egenskap af toner, utan som värme, hvilken når vår hud och förnimmes efter hand allt starkare. Därefter börjar stafven, hvars rörelsehastighet ständigt ökas, lysa i det mörka rummet med ett svagt rödt ljus. Den röda färgen blir allt starkare, medan värmeförnimmelsen sjunker mer och mer, och likasom stafvens rörelser förut genomgingo hela tonskalan för oss, genomgå de nu färgskalan, sådan man ser denna i regnbågen eller medelst det prismatiska glaset. Stafven glöder och visar oss efter rödt ljus gult, efter gult grönt, därefter blått och slutligen violett. Ökas rörelsens hastighet än mer, blir ljusförnimmelsen svagare, och kunde den uppdrifvas till 8 billioner svängningar i sekunden, så inträdde åter fullständigt mörker, och den svängande stafven utöfvar ingen verkan mer på våra sinnen. Vi finna således, att sinnesorganernas retningar bilda en fort-

satt radföljd. Ett och samma föremål kan, försatt i allt snabbare rörelse, gifva oss förnimmelser af tryck, toner, värme och färger, och dessa följa hvarandra i en gifven ordning, och vi finna äfven, att hvarje sinnesorgan, eller åtminstone de tre högre, har sitt särskilda område, inom hvilket han är tillgänglig, men utom hvilket han är otillgänglig för intryck. Så länge stafven endast gör några få svängningar i sekunden förnimma vi honom endast som en motståndskraft mot våra nerver. Därefter försätter han luften i sådan vågrörelse, att vi höra toner, och till sist sätter han det aldra finaste mediet, etern, i dallringar, så att vi förnimma värme, ljus och färger. Ögat är således det organ, hvarigenom vi uppfatta rörelserna i det finaste af alla de så kallade materiella ämnena, det, som uppfyller universum, ställer alla stjärnsystem i förbindelse med hvarandra och af många tänkare betraktats som vehiklet för den samkänsla, som genomströmmar det lefvande universum.

Ögat åtnjuter aldrig fullständig hvila, icke ens då man sofver i ett mörkt rum. För örat gäller motsatsen tysthet och ljud. Hos ögat skulle denna motsats ha sin analogi i motsatsen klarhet och mörker. Men äfven i det djupaste mörker ser ögat alltid något. Det ser nämligen *svart* och olika skiftningar af *svart*, och den som tror, att icke äfven detta är en synförnimmelse, misstager sig. Om vi tänka oss en människa alldeles ensam och stående orörlig som en bildstod i en vidsträckt öken, med tillbakahållen andedräkt, medan icke ens den svagaste vindfläkt rör sig, så hör hon ingenting, och skulle hon i det

ögonblicket verkligen bli döf, så vore det möjligt, att hon till en början icke hade en aning därom, ty därmed förändrade sig ingenting i hennes tigande omgifning. Detta bevisar, att hörselorganet verkligen kan hvila. Men om vi däremot tänka oss en människa stående med slutna ögon i det mörkaste rum, och hon plötsligt, men utan någon smärtsam känsla, blefve fullkomligt blind, skulle hon genast märka en stor förändring. Hon skulle nämligen upphöra att se *svart,* ty hon skulle se ingenting. Om vi nämligen tillsluta ögonen eller befinna oss i ett mörkt rum, så ha vi ändå ett synfält, ett svart synfält nämligen, hvars visserligen obestämda gränser dock sammanfalla med det synfält, som det öppna ögat har. Allt, som ligger inom detta synfält, se vi *svart;* hvad som ligger därutanför se vi alldeles icke. För den absolut blinda människan finns detta svarta synfält icke, lika litet som de seende människorna ha ett svart synfält för bakre delen af sitt hufvud. Det som ligger framom hufvudet förnimmes af den absolut blinde lika litet som det där bakom. För honom existerar hvarken mörker eller ljus. Det djupaste mörker är nämligen ännu en svag ljusförnimmelse. Hvitt och svart äro egentligen inga färger, utan klarhetsgrader, liggande vid hvar sin ände af klarhetsskalan. Det svarta har sina grader, går öfver i ett klarare svart, därefter i grått, och det gråas skiftningar gå öfver i hvitt. Fördenskull kan man aldrig i ordets strängaste mening, utan endast relativt, bestämma den gräns, utöfver hvilken ögat icke längre är mottagligt för intryck starka nog att förnimmas,

att varseblifvas; medan bestämmandet af en sådan gräns är mycket lätt för örat och för känseln af tryck, såsom jag längre fram skall meddela.

Den blindfödde vet, som nämdt, ingenting om klarhetsgrader eller färger. Därmed saknar han också det ena af de medel, hvarmed den seende människan utbildar sin föreställning om tillvaron af en yttre värld, tillvaron af en rymd, tillvaron af ting med ett visst rymdinnehåll och en viss form, samt om de afstånd, hvarpå dessa ting i rummet befinna sig till hvarandra. Vid uppbyggandet af sin värld i rummets form står endast *ett* medel den blindfödde till buds, nämligen hans känselsinne, tryckförnimmelserna från hans hud, rörelseförnimmelserna från hans trefvande lemmar. Också kan känselsinnet, sålunda anlitadt och öfvadt, uppbringas till en grad, hvarom den seende icke har så lätt att göra sig en föreställning. De första elementerna af vår föreställning om ett rum bildas af föreställningarna om ett uppåt och nedåt, ett höger och vänster, ett framom och bakom — alla dessa riktningar hänförande sig till en punkt, i hvilken människan förlägger sitt eget jag, nämligen i hufvudet. Föreställningen om riktningen uppåt—nedåt, den lodräta riktningen, utbildar sig hos den blindfödde genom de muskelförnimmelser, som tyngdkraften, hvilken häftar hans fötter vid jorden, åstadkommer, och således äfven genom de muskelförnimmelser, som bemödandet att upprätthålla kroppens jämvikt åstadkommer. Föreställningen om rummets öfriga riktningar utbildas hos den blindfödde genom själfva hans lemmars läge till hvarandra, hvarvid

man dock alltid har att ihågkomma, att därvid föreligger, ej blott med afseende på honom utan ock på den seende människan, den stora gåtan, huru det är möjligt, att då alla nervretelser, äfven de från huden, icke komma till medvetande förr än retelsen hunnit hjärnan — huru det är för själen möjligt att lokalisera dem på det ställe af huden, där de uppstått, till höger eller vänster, framom eller bakom kroppens längd-axel. Men hvad den blindfödde alltid saknar är den omedelbara uppfattningen af en vidsträckt rymd och aflägsna föremål. Han måste antingen trefva sig fram eller lita på de minnesbilder han medelst hudförnimmelserna har konstruerat sig af de omgifvande tingens läge. Vid trefvandet spela fingrarnes, särskildt fingerspetsarnes finkänsliga nerver en stor roll. Särskildt äro fingerspetsarne kontrollanter öfver de andra hudpartiernas sätt att mottaga retelserna från de yttre föremålen. Långsamt och efter hand förskaffar sig den blindfödde kunskap om plana och buktiga ytor, hvarur han kan abstrahera föreställningar om raka och krokiga linjer och om geometriska figurer; långsamt och efter hand sammanfattar han de former, ett föremål kan ha, till en föreställningsbild i sitt medvetande; långsamt och efter hand förskaffar han sig kännedom om de i hans verkningskrets varande tingens läge och konstruerar på detta sätt åt sig en världsbild af mycket begränsadt slag. I denna helbild af sin värld föreställer han sig, enligt hvad erfarenheten gifvit vid handen, föremålen vara mindre än hvad seende människor föreställa sig dem. Detta har en märkvärdig

psykologisk grund, nämligen däri, att den blindföddes föreställning om tidslängd ej heller är alldeles densamma som de seendes. Och efter hvad vi veta, mäta vi tidslängder ofta med rumlängder, såsom då vi se på ett ur, huru långt visaren rört sig, eller rumlängder med tidslängder, såsom då vi mäta längden af en med jämn fart tillryggalagd väg efter den tid som färden fordrat. Äfven den blindfödde mäter rumlängden efter tidslängden, och emedan hans subjektiva tidmätning är en annan än vår, blir äfven hans föreställning om en väglängd eller ett föremåls dimensioner en annan. Det sätt, hvarpå vi rent subjektivt, utan tillhjälp af ur eller andra inrättningar, mäta tiden, beror nämligen af det antal förnimmelser, som vi ha t. ex. i hvarje sekund. Ju färre förnimmelser, dess kortare blir sekunden, ju flere förnimmelser, dess längre blir han. Hvarje förnimmelse kräfver nämligen sin tid, och vi likasom räkna tidsmomenterna efter förnimmelsemomenterna, öfverhoppande de mellanliggande förnimmelselösa eller rättare mycket förnimmelsesvaga tidsmomenten. Äro vi t. ex. djupt uppmärksamma vid ett skådespel, så inskränka vi våra förnimmelser till det, som föregår på scenen, och abstrahera från de milliontal intryck, som från alla andra håll storma inpå oss, t. ex. synintrycken af de andre åskådarne och deras rörelser, synintrycken från salongens dekorationer, vidare alla hörselintryck utom dem från skådebanan, vidare alla värmeintryck och muskeltryck. Och därigenom att förnimmelsernas antal sålunda inskränkas inom en jämförelsevis trång sfär, finna vi tiden kort. Äro vi

däremot icke uppmärksamme på skådespelets gång, utan finna det tråkigt, så fördela vi likgiltigt vår uppmärksamhet på allt, som finns och sker omkring oss, de medvetna förnimmelsernas antal växer sålunda mycket, och tiden synes oss längre. Nu har den blinde vida färre förnimmelser på sekunden än den seende; ty från den förres värld bortfalla ju alla synintryck, och han måste dessutom med spänd uppmärksamhet följa sina känselförnimmelser, framför allt då han går en väg eller trefvar på föremål, som äro honom mindre kända. Häraf följer, att hvarje bråkdel af en sekund blir för honom kortare än för den seende, och då han nu mäter hvarje afstånd mellan två punkter i rummet efter sin subjektiva tidsuppfattning, måste också dessa afstånd förekomma honom kortare och således äfven alla föremål förekomma honom mindre än de förekomma den seende. Att så också i verkligheten förhåller sig känner man genom utsagor af blindfödde, som opererats och blifvit seende. De förvåna sig alltid öfver de sedda föremålens storlek.

Genom att betänka huru den blindfödde går till väga kunna vi lättast föreställa oss hvilket ofantligt inflytande själen utöfvar vid uppbyggandet af vår värld. Sinnena lämna byggnadsmaterialet; själens omdömesförmåga och slutledningskonst hopfogar dem, dock efter gifna tecken, till ett helt. Så hopfogar den blinde medelst omdöme och slutledning sina känselnervförnimmelser till en visserligen mycket bristfällig och inskränkt, men likväl sammanhängande bild af den värld, som omger honom, och han full-

ständiggör, så godt det går, bilden genom hvad han får veta genom umgänge med andra. Om ljus och färger kan han dock icke göra sig den ringaste föreställning. Allt hvad han förnimmer af ljuset är, oberäknadt åtföljande värmeintryck, en viss egenartad spänning i pannans hud. Emellertid få vi för ingen del tro, att icke omdömesförmåga och slutledning äro i samma mån behöfliga vid bildandet af den seendes värld. Vi skola tvärt om erfara, att omdömet öfver hvad vi se kan alldeles förändra vårt sätt att se. För den, som ej är vidare bevandrad i dessa ämnen, kan det låta osannolikt, att vi icke omedelbart se vare sig föremålens storlek, riktning eller afstånd, utan att hela detta seende beror af vår omdömesförmåga, nämligen af de jämförelser, som vi göra mellan ljus-, färg- och skuggskiftningarna; men likväl är det så.

Det är i detta afseende intressant att höra, hvad blindfödde, som lyckligt opererats, berättat för sina läkare. Så meddelar en engelsk läkare, Cheselden, som opererade en femtonårig blindfödd gosse, följande om dennes erfarenheter efter operationen. Gossen tyckte först, att alla de sedda föremålen lågo på hans ögon och berörde dem, alldeles som hans hudnerver påverkades af de föremål, med hvilka *de* kommo i beröring. Några af dessa föremål tycktes honom vara angenäma, men icke på grund af deras form, som han icke kunde urskilja, utan vid pass på samma sätt som hans hand fann vissa föremål angenäma på grund af deras spänstiga, veka eller glatta ytor. Han kunde i början icke urskilja någon

gestalt från en annan, huru olika än till form och storlek de efteråt visade sig vara. Ej heller såg han något perspektiviskt, utan allt förekom honom ligga på *en* yta. Ehuru han visste, att kammaren, hvari han befann sig, endast var en del af hela huset, och ehuru hans omdömesförmåga under det blinda tillståndet sagt honom, att en del måste vara mindre än det hela och således kammaren mindre än huset, kunde han likväl icke medelst självfva synsinnet få bekräftelse därpå. Huset förekom honom icke större än kammaren var. I början såg han således icke föremålens afstånd, gestalt och relativa storlek. Men hvad som snart och mycket länge förvånade honom, sedan han börjat bedöma storleksförhållanden, var, att alla de sedda tingen tycktes honom ofantligt mycket större än de föreställningsbilder han med tillhjälp af känselsinnet gjort sig af dem, och ofantligt mycket större än han tyckte dem vara, då han med handen trefvade på dem.

En annan läkare, en tysk, som opererat en blindfödd adertonårig yngling, berättar följande. Vid första öppnandet af det opererade ögat (det andra var ohjälpligt förloradt) såg patienten blott ett utsträckt synfält, i hvilket allt rörde sig, men förekom matt och förvirradt, och han hade därvid en känsla af smärta. Sedan ögat i två dagar varit förbundet, såg han ett antal mörka likasom vattenaktiga ringar, som följde ögats rörelser och stannade tillika med det. Dessa ringar blefvo framgent, sedan förbindningen borttagits, allt klarare och genomskinligare och tilläto honom småningom mer och mer se de

omgifvande föremålen, tills de (ringarne) efter fjorton dygn alldeles försvunno. Sedan patienten sålunda fått synförmåga, tyckte han i början, att alla föremål, äfven de mest aflägsna, voro honom så nära, att han var rädd att stöta sig mot dem. Sedan han börjat bedöma föremålens storlek, tyckte äfven han, att de voro ofantligt större än han väntat på grund af sina känselförnimmelser. Först efter hand lärde han sig att bedöma och därmed äfven se föremålen såsom solida kroppar med ej allena höjd och bredd, utan äfven djup, ehuru han på förhand i sin föreställningsvärld hade äfven djupdimensionen till följd af de erfarenheter han gjort som blind. Alla föremål syntes honom länge som vore de endast ytor. Människornas ansikten syntes honom plana. Ett klot tyckte han vara en skifva. En pyramid med sidan vänd emot honom förekom honom som en triangel, och när pyramidens skarpa kant i något sned riktning vändes emot honom, visste han icke hvad han såg.

Antagligen har det nyfödda barnet vid bruket af sin synapparat att genomgå en liknande, men längre kurs än desse blinde. Skillnaden är dock ganska väsentlig däruti, att de blindfödde, hunne till 15 eller 18 år, som desse, redan länge haft en föreställningsvärld färdig inom sig självfva. Det nyfödda barnet däremot har endast de första omedvetet tecknade linjerna till en sådan, och dessa linjer äro, äfven de, konstruerade på grund af känselförnimmelser, men gifva icke ens några sammanhängande konturer af barnets egen kropp, än

mindre om något därutanför. Här, hos det nyfödda barnet, äro organismens (kroppens) monader och de system, hvari dessa fogat sig, ännu de allhärskande makterna, hvarför också barnets rörelser äro reflexrörelser, oberoende af medvetna viljeakter. Då barnet kommit till klarare medvetande, har det redan bakom sig och försänkt i glömskans natt det ifriga och med skarpaste logik bedrifna arbete, hvarmedelst det efter hand urskilt synförnimmelserna från hvarandra, jämfört dem med sina känsel- och muskelförnimmelser, på grund af vittnesbörden från båda dessa klasser af nervintryck konstruerat sin yttre värld och genomväft denna sålunda konstruerade värld med sina instinktivt gjorda omdömen och slutledningar. Inom barnet verkar logiken med samma omotståndliga och säkra kraft som naturkrafterna verka inom den så kallade materien. I den mån som barnets medvetande blir klarare och själen, den öfverordnade monaden, växer ut ur organismens förmynderskap och själf börjar föra spiran, i samma mån upphör den träffsäkerhet, hvarmed barnets immanenta logik arbetat. Människan växer upp till en varelse, som kan tveka, tvifla, fela. Men denna förlust är i grunden en vinst. Människan är nämligen kallad till något annat och högre än vara ett slags andlig mekanism, drifven af det i universum rådande förnuftet. Hon är kallad till sedlighet och frihet, hvilket förutsätter möjligheten af fel och brister, som det är hennes högsta uppgift att genom fria viljeakter öfvervinna. Innan hon utträder ur sin första barndoms tillstånd, har hon emellertid grundlinjerna

dragna till den yttre värld, hvari hon sedermera alltid rör sig. Hon har lärt sig urskilja rummets tre dimensioner, lärt sig skilja mellan ytor och solida kroppar, lärt sig att af föremålens relativa storlek bedöma deras afstånd, lärt sig, att när ett kändt föremål inom hennes omkrets aftager eller tilltager i storlek, beror det icke alltid af ett verkligt af- och tilltagande utan däraf, att afståndet mellan föremålet och barnet ökas eller minskas. Barnet har inöfvat sig själf uti att tillämpa substans- och accidensbegreppen och tillämpa lagen om orsak och verkan, hvarför det också vid allt, som väcker dess undran, framställer frågorna: »Huru kommer sig detta?» och »Hvarför är det så?» frågor, inför hvilka de äldre oftast stå förlägna, och som de afvisa eller bortblanda, för att icke tillspillogifva sin auktoritet.

Hvad är det nu som sker, då barnets eller den blindföddes ögon först öppnas för hvad som vi kalla ljuset? Vid besvarandet af denna fråga skola vi till en början ställa oss på naturvetenskapens ståndpunkt och tillämpa hans sätt att se denna sak, och vi ha då att taga i öfvervägande för det första: hvad det är, som strömmar in i det uppslagna ögat och retar synnerven till verksamhet; för det andra: den egentliga synorganens beskaffenhet. Hvad är det som strömmar in? Är det materiella bilder af tingen, bilder af olika klarhet och färg? Detta är naturligtvis omöjligt. Luften omkring oss skulle då vara uppfylld af sådana små materiella bilder, afsöndrande sig genom en obegriplig kraft från tingen och korsande i alla riktningar hvarandras väg, så att de omöjligen

kunde intränga i ögat på sådant sätt, att de gåfve oss en sammanhängande synförnimmelse af vår omgifning. Hvad som intränger i ögat är icke materiella bilder af tingen, utan det är strålar från solen, kommande omedelbart från henne eller reflekterade till våra ögon af tingen omkring oss. Huru är det nu med dessa strålar? Äro de i sig själfva lysande? Bära de färgerna med sig till våra ögon? Ännu den store naturforskaren Isak Newton antog detta. Han antog, att de från solen utgående strålarne bestå af ett fint lysande ämne, sammansatt af en mängd smådelar, färgade på det mest olika sätt. Denna åsikt vederlades af den franske fysikern Fresnel, som bevisade, att hvad vi kallat och fortfarande kunna kalla solstrålar icke äro själfva ett *ämne,* utan äro en *rörelse* i det allestädes närvarande ämnet etern. Släpper man en sten i vattnet, så uppstår på ytan en krusning, som utbreder sig åt alla sidor, i det att stenens stöt mot vattnet åstadkommer en svängningsrörelse, som meddelar sig från vattenpartikel till vattenpartikel. Af en sådan vågrörelse består nu äfven solstrålningen, Den i vattnet släppta stenen motsvaras här af den i eterns oändliga haf af skaparekraften försänkta solen; krusningarna i vattnet motsvaras af etervågor, hvilka åt alla håll utbreda sig från solen, bada de kring henne kretsande planeterna; genomtränga deras luftkrets, där en sådan finnes; återstudsa, delvis absorberade, från de ting, som finnas på planetens yta, och intränga i de seende varelsernas ögon. Dessa etervågor äro i sig själfva hvarken lysande eller färgade, ty utanför de seende

varelserna själfva finnes intet ljus, ingen färg. Man får icke föreställa sig, att *en* etervåg är röd, en annan gul, en tredje grön, en fjärde blå o. s. v. De skilja sig endast åt genom olikheten i den hastighet, hvarmed eteratomerna inom vågen svänga eller dallra. Nu intränga dessa dallrande eteratomer i vårt synorgan. I bakgrunden af ögongloben ligger den så kallade näthinnan, som är en utgrening af synnerven. I det ögonblick de från solen utgående och från tingen omkring oss reflekterade etervågorna första gången träffade en sådan näthinna, i det ögonblicket, men först i det, uppfylldes här på jorden budet: varde ljus! Medelst etervågorna uppstå på näthinnan likasom ett fotografi af alla de föremål, från hvilka dessa vågor återstudsat eller genom hvilka de på sin väg ha brutit sig. I näthinnan finnas små apparater infällda, som äro organ för färgförnimmelserna. I det ögonblick dessa träffas af etervågen, få de fotograferade föremålen äfven sina färger, och själen förnimmer världen omkring sig som en värld, prunkande i ljusets alla grader och i färgernas alla skiftningar.

Färgernas uppkomst och olikhet beror således å ena sidan på etervågornas beskaffenhet, å andra sidan på apparaterna i näthinnan, hvilka senare likna små tätt och symmetriskt sammanfogade tappar och stafvar. Rödt ljus uppstår, när eterns smådelar göra 4 till 5 billioner svängningar i sekunden; i violett ljus stiga svängningarna eller dallringarna till inemot 8 billioner. Alla de öfriga färgerna ligga mellan dessa båda; orange kräfver 5 billioner, grönt

6, blått $6^1/_2$, indigo 7 billioner dallringar i sekunden. Nu kunna dessa dallringar skifta i det oändliga, och hade ögats näthinna apparater nog för att på specifikt sätt retas af dem alla, skulle måhända en oändlighet af specifikt skilda färger uppstå. Men enligt den nu allmänt rådande färgteorien har ögat icke ens särskilda apparater för att uppfatta det antal färger, som vi tydligt se, då solljuset bryter sig i regnbågen eller det prismatiska glaset. Dessa färger äro, som vi veta, rödt, orange, gult, grönt, blått, violett. Enligt den af engelsmannen Young först uppställda, af Helmholtz sedermera utvecklade, samt af alla hitintills iakttagna fakta stödda färgteorien har näthinnan endast apparater för att uppfatta de tre färgerna: rödt, grönt och violett (eller enligt Maxwell rödt, grönt och blått). Dessa kallas fördenskull de fysiologiska grundfärgerna, och alla andra färger uppstå genom olika sammansättningar af dem. De äro blandfärger. — Hela färgskalan kan fördenskull framställas som en cirkel med ständiga öfvergångar från färg till färg. —*) Återgå vi nu till näthinnan och hennes tre klasser af färgförnimmelseapparater, så ligga dessa icke skilda från hvarandra, utan blandade, men likväl så, att de rödpercipierande apparaterna ha sitt område, där de öfverväga, de grönpercipierande sitt, och de violettpercipierande sitt. Fördenskull är ingen färg fullkomligt enkel eller ren, utan innehåller alltid någon mindre blandning

*) Se Utgifvarens anmärkningar till detta ställe.
Utgifvaren.

med de andra. En eterrörelse, som gör 4 till 5 billioner svängningar i sekunden, retar starkast de rödpercipierande apparaterna, men vida mindre de grönpercipierande och allra minst de violettpercipierande. Däraf uppstår förnimmelsen rödt, hvilken öfvergår allt mer i orange och gult, ju mer de grönpercipierande apparaterna retas. Eterrörelser, som göra 6 billioner svängningar i sekunden, reta mest de grönpercipierande apparaterna, och häraf uppstår förnimmelsen grönt, som efter hand öfvergår till blått, ju mer de violettpercipierande apparaterna retas. Och så allt vidare genom hela färgskalan.

Genom de undersökningar, som professor Holmgren i Upsala i denna tid har satt i gång, är det allmänt bekant, att det icke gifves så få människor, som äro delvis färgblinde, ehuru de i öfrigt kunna se skarpt och förträffligt. Det finnes sådane, som sakna de rödpercipierande apparaterna, och de kallas rödblinde. Andra åter äro grönblinda, emedan de sakna de grönpercipierande apparaterna. Men man får icke tro, att desse färgblindes uppfattning af färgerna endast däruti är olika vår. Saknas en af de tre grundfärgerna, så är det klart, att detta inverkar mer eller mindre på uppfattningen af färgskalan i sin helhet, ja äfven på uppfattningen af det hvita solljuset; ty hvad för den normalt seende är hvitt, det är en blandning af hans tre grundfärger: rödt, grönt och violett; men hvad som för de färgblinde är hvitt är en blandning af deras *två* grundfärger: grönt och violett, eller rödt och violett. »Frågar man», anmärker professor Holmgren i sitt intressanta arbete *Om färgblindhet* — »frågar man en färgblind, om han tycker om smultron och är road af att plocka sådana på marken, så skall man i ett stort antal fall få höra honom erkänna, att han har redan tidigt, ifall han tillbragt någon del af sin ungdomstid på landet, gjort den iakttagelsen, att han nästan aldrig förstått sig på att plocka smultron eller åtminstone haft mycket svårt att finna några, äfven på ställen, där andra jämnåriga hittat sådana i öfverflöd; samt att han från kamraternas sida fördenskull ofta varit föremål för undran eller gyckel. En gång kommen på en med smultron betäckt fläck, kunde han endast urskilja dem på formen.» På den färgblindes ögon gör tegeltakets och gräsets färg, kornet om våren och kornet om hösten samt vallmons blomma i det hela samma intryck, och det är honom därför rätt svårt att förstå, hvarför man gifver dessa färger olika namn. Många bland dem reflektera dock icke vidare däröfver; andra göra det och lära sig att genom aktgifvande på färgernas olika ljusstyrka skilja på sitt vis emellan dem. Men det är då skillnaden i ljusstyrka han ser, och icke skillnaden i färg. — Äfven de normalt seende människorna hafva på sin näthinna i ögongloben bälten, där de äro färgblinda. Fästa vi blicken orörligt på en viss punkt å en mörk vägg och långsamt föra en liten färgad papperslapp från sidan in i vårt synfält fram emot fixationspunkten, så synes papperslappen som en lysande, men alldeles färglös sak, då han först inträder i vårt synfält; därefter se vi honom färgad, men endast i en af de två färgerna gult och blått,

äfven om han skulle hafva en annan färg. Först sedan man fört papperslappen än närmare fixationspunkten, ses han i sin naturliga färg. På det yttersta bältet af vår näthinna äro vi således alldeles färgblinda och se endast ljus (hvitt eller grått). På ett där innanför liggande bälte se vi alldeles som den rödblinde. Normalt se vi endast i midten af vårt synfält.

Det är här icke min mening att vidare redogöra för färgteorien, hvilken faller inom optikens och fysiologiens område mer än inom psykologiens. Men det var mig dock nödvändigt att nu vidröra denna teori, emedan jag i nästa föredrag har att fästa uppmärksamheten på åtskilliga psykologiskt intressanta företeelser, som stå i sammanhang därmed. Jag kommer då att visa, huru utomordentligt starkt vår omdömesförmåga å ena sidan och vår inbillningskraft å andra inverkar på vårt sätt att se både gestalter och färger. Jag kommer då äfven att tala om synhallucinationerna eller spökbilderna, om synillusionerna samt om vår rumåskådnings verkliga natur.

11.

Min nästföregående föreläsning sysselsatte sig med synsinnets fenomener, och jag slutade densamma med att påpeka den stora inflytelse som våra invanda omdömen och vår inbillningskraft ha på vårt sätt att se. Jag ämnar nu vidare utveckla detta ämne.

Härunder är det nödigt, att vi ständigt ihågkomma, att det icke är tingen själfva som vi se, utan deras miniatyrbilder på näthinnan i vårt öga. Naturvetenskapen säger oss, att utanför vårt synorgan finnes hvarken ljus eller färger. Utanför vårt synorgan kunna vi således ingenting se. På samma sätt är det ju också med vårt öra. Utanför vårt öra kunna vi ingenting höra; därutanför finnas inga toner. När en orkester spelar, är det icke toner, utan luftdallringar, som från instrumenten förflytta sig till våra öron. Först där förvandlas luftdallringarna till toner genom den förnimmande själen. Som luftdallringarna fortplanta sig från orkestern, så fortplanta sig eterdallringarna från solen till våra ögon och blifva först där till ljus och färger. Dessa från

solen utströmmande och af tingen omkring oss återkastade etervågorna åstadkomma på näthinnan i vårt öga ett slags fotografi af tingen, ett slags miniatyrbilder, som uppfattas af själen som gestalter med olika färger och klarhetsgrader. När vi t. ex. se månen, är det icke månen själf vi se, utan de från månen återstudsande etervågorna nå genom rymden våra ögon och teckna på ögats näthinna en miniatyrbild af honom, och det är denna miniatyrbild som vi se.

Låt oss nu till en början välja månens bild som ett exempel, huru vårt omdöme inverkar på vårt sätt att se ett föremåls storlek. Alla veta vi, att när månen går upp eller ned vid synranden, tycka vi, att han är mycket större än när vi se honom uppe på himmelen. Hvaraf kommer nu detta? Skulle månen verkligen vara oss närmare och därför synas större, när han står vid synranden i öster eller väster, och skulle han aflägsnat sig från oss och *därför* synas mindre, när han befinner sig uppe på himlahvalfvet? För ingen del. Månbilden på näthinnan i vårt öga är under hela denna tid lika stor; därom kunna vi öfvertyga oss med tillhjälp af ett vinkelinstrument. Månbilden upptager vid synranden icke flere grader af himmelen än när hon syns uppe på fästet. Strängt taget *se* vi således månbilden lika stor, men *tycka* ändå, att månen är större, när han står vid horisonten. Och detta kommer sig af ett invandt omdöme allt ifrån vår späda barndom. För barnets ögon ter sig himmelen som ett hvalf, som är utspändt öfver jorden och vid synranden berör

henne. Riktar barnet sin blick åt synranden, kan det få se en mängd föremål, som ligga emellan det och horisonten. Barnet kan t. ex. från barnkammarfönstret få se först husets trädgård, därbakom ett vidsträckt fält af åkrar och ängar, därbakom skogsdungar, bakom dem blånande berg eller kullar, mellan hvilka utsikten sträcker sig öfver sjön eller hafvet, tills det ändtligen ser en linje, där himmelen synes sammanträffa med hafvet. Barnet, som dagligen och stundligen har en dylik utsikt för ögonen, drager den slutsats, att synranden måste vara mycket långt borta. För att bedöma himlahvalfvets höjd öfver sitt hufvud, har barnet däremot inga mellanliggande föremål att rätta sig efter utom taket i sitt rum eller ett närbeläget hustak eller kyrktorn eller enstaka föremål. Barnet tycker fördenskull, att synranden är mycket längre borta än hvad himmelens zenitpunkt är. När det ser månen gå upp vid synranden, är han fördenskull enligt barnets föreställning på vida längre afstånd från det än när han träder fram öfver kanten af närmaste hustak eller trädkrona, och själfva himmelen förekommer barnet icke som ett halfklot utan som ett ofvanför tillplattadt hvalf af vid pass samma form som ett urglas, ehuru kupigare. Nu är det så, att ju längre ett föremål aflägsnar sig från oss, dess mindre synes det vara, därför att dess bild på näthinnan i vårt öga då ständigt minskas. Ett skepp, som lämnar hamn och styr ut åt hafvet, synes på ögats näthinna som ett i storlek ständigt aftagande föremål. Men månens bild på barnets näthinna är i verkligheten

lika stor, antingen han synes vara helt nära, när han träder fram öfver kanten af hustaket, eller när han synes vara långt borta vid den aflägsna synranden. Och här kommer nu det omedvetna resonnemanget: ett föremål, som icke förlorar i storlek på näthinnan, då det aflägsnar sig, måste växa i verklig storlek, då det aflägsnar sig; månen, som icke aftagit i storlek, sedan han från närheten af det närbelägna hustaket sjönk ned mot den aflägsna synranden, måste fördenskull vara i verkligheten större vid synranden än han är uppe på himmelen. Och detta ständigt upprepade, men omedvetna omdöme inverkar för hela lifstiden på vårt sätt att se, och gör, att månen synes oss större vid horisonten än uppe på fästet.

Många fysiologer i våra dagar tro, att det icke är barnet själf, som fäller detta omdöme, utan att det är dess synorgan eller den inom synorganens system härskande monaden, som gör det och lämnar omdömet som en färdig synföreteelse åt själen. Ty barnet själf vet ingenting om sin näthinna eller om månbildens storlek på densamma. Uppfatta vi nu hvarje system af våra kroppsliga organer som ett system af lefvande förnimmande väsen, och uppfatta vi särskildt våra sinnesorganer som system af sådana väsen, hvilkas uppgift är att tillföra själen isolerade och rediga förnimmelser, för att bearbetas af själens tankelif, så finnes intet skäl att omedelbart förkasta ett dylikt antagande, att det nämligen icke är den öfver hela organismen härskande mänskliga själen eller mänskliga monaden, utan den underordnade i synorganet särskildt rådande monaden, som här från början är med i spelet; ty trots allt vårt medvetna resonnerande och trots vår medvetna kunskap om, att solen eller månen är vid synranden icke större hvarken i verkligheten eller i ögat, än när de synas uppe på fästet, fälles icke förty det omedvetna omdömet, att de äro större, och detta omdöme tillföres vår själ som en färdig synföreteelse. Än handgripligare framträder detta fenomen, då astronomen betraktar t. ex. månen genom en kikare. Ingen vet bättre än astronomen själf, huru aflägsen eller huru stor månen i verkligheten är. Ingen vet heller bättre än astronomen, att kikarens glas förstora månbilden på hans ögas näthinna, så att han på månbildens yta kan se mycket, som för det oväpnade ögat är omärkligt. Men hvad händer icke dess mindre, då han ser genom kikaren? Att månen synes honom mindre då än med blotta ögat, och detta emedan den lysande bilden tyckes vara tätt bakom kikarens kant, således helt nära ögat. Äfven här föres till själen ett färdigt omdöme, som mot själens bättre vetande förändrar synförnimmelsen. Hvem det nu är, som drager detta omdöme, om det är själen, som gör det omedvetet för sig själf, eller om det är synorganens monad, som gör det omedvetet för själen, men medvetet för sig själf, den frågan vilja vi här lämna alldeles därhän; visst är, att omdömet i hvarje fall bestämmer synföreteelsens beskaffenhet.

Jag kommer nu till en annan klass af synfenomen, i hvilka det är tydligt, att det är själens egna

omdömen, stödda på upprepade erfarenheter, som förändra synföreteelserna. Om man håller en papperslapp af vid pass två tums diameter på några tums afstånd från ögat och skiftesvis betraktar den och ett på andra sidan en gata, så bred som t. ex. Östra Hamngatan, beläget trevåningshus, så synes trevåningshuset vara mycket större än papperslappen. Men om man utan att förändra dennes afstånd från ögat håller honom mellan ögat och den ifrågavarande byggnaden, så finner man, att papperet alldeles undanskymmer huset, hvilket med andra ord vill säga, att bilden af papperet är på ögats näthinna större än bilden af byggnaden. Och då man icke dess mindre tycker, att byggnaden, hvars bild i ögat är mindre, likväl ser större ut, så beror detta på vår erfarenhet af byggnadens verkliga storlek och afstånd. Med denna erfarenhet korrigera vi synsinnets vittnesbörd så, att vi verkligen tycka oss se, att byggnaden är större. Se vi en taktäckare stå högt uppe på ett torntak, så är hans bild på näthinnan i vårt öga ofantligt liten. Ett litet stycke af en flugas vinge kan alldeles undanskymma honom, och likväl tycka vi oss se mannen mycket större än hela flugan, som kommit inom vårt synfält, och detta därför, att vi af erfarenheten känna medeltalet för en fullvuxen karls verkliga storlek. Barnet däremot, som ser korset på tornspiran, förvånas, om det efteråt ser, att korset, nedtaget, är högre än kyrkoporten. Det hade därvidlag ingen erfarenhet att rätta sig efter och trodde fördenskull, att korset var mycket mindre än det i verkligheten är. Men öfver allt, där omdömesförmågan har en tidig och ständigt upprepad erfarenhet att stödja sig på, där inverkar det så på vårt sätt att se, att föremålen alldeles icke mer tyckas ha samma relativa storlek till hvarandra, som de verkligen ha i vårt synorgan på näthinnan i vårt öga. Vår erfarenhet och vårt synorgan ligga då liksom i en vänlig strid med hvarandra och uppgöra den medelst prutning å ömse sidor. Synorganet afprutar något på sin rätt att låta ett föremåls storlek aftaga enligt matematiska lagar i mån af dess afstånd; vår medvetna erfarenhet afprutar mycket på sin rätt att uppfatta ett föremål efter dess så kallade verkliga storlek, och resultatet blir således en medelväg mellan båda.

Öfvergå vi nu från de sedda storlekarne till färgerna, så påträffa vi äfven där fenomen, som omöjligt låta förklara sig annorlunda än att omdömesförmågan spelar in och ändrar vårt sätt att se. Det är på de så kallade liktidiga kontrastfenomenens område. Där uppstå färger på ett sätt, som ingen färgteori kan förklara genom ett rent mekaniskt förlopp i själfva synorganen; hvaremot saken blir begriplig, så snart man antager, att ett för oss själfva omedvetet omdöme blandar sig i saken och bestämmer vårt sätt att se. Lägg t. ex. ett blad af tunt, genomskinligt hvitt brefpapper öfver ett grönt papper af samma storlek, och stick en liten grå papperslapp emellan båda. Man borde då tro, att den grå papperslappen skulle synas med sin naturliga färg; men det är icke fallet, utan han ser *röd* ut, och det lika mycket, som om en verkligt röd papperslapp inskju-

tits mellan det hvita och det gröna bladet. Ingen färgteori är i stånd att förklara, hvarför den grå papperslappen mellan det hvita och det gröna bladet förekommer oss röd. Men tänk oss nu för ett ögonblick, att synorganen eller synorganens härskande monad har sitt omdöme för sig, som han stöder på oräkneliga fina iakttagelser, liggande inom hans strängt begränsade fack, iakttagelser, om hvilka den medvetna människosjälen, som han tjänar, vanligen ingenting vet. Den erfarenhet, från hvilken synorganen nu i detta fall utgår, är följande fullkomligt riktiga: att om man blandar alla de sex hufvudfärgerna med hvarandra, så får man hvitt, samt att om man blandar alla färger, med undantag af grönt, med hvarandra, så får man en rödaktigt hvit färg. Denna erfarenhet kan helt kort formuleras så: *om grönt drages från hvitt, så uppstår rödt.* Nu, då vi betrakta det hvita brefpapperet, som genomskimras af en grön färgton öfver allt utom på det ställe, där den grå papperslappen är instucken, fäller vår synorgan det omdömet: här är en hvit färg, något för mycket mättad med grönt, för att vara rent hvitt. Men på en fläck af ytan är det gröna alldeles borta, och denna fläck måste då vara röd, *ty då grönt drages från hvitt, så uppstår rödt.*

Lägga vi nu det genomskinliga hvita brefpapperet öfver ett rödt blad och åter insticka den grå papperslappen mellan dem, så ser denne *grön* ut. Att hvitt, grått och rödt tillsammans kunna göra intrycket af grönt är enligt alla färgteorier och enligt alla färgblandares erfarenheter omöjligt. Men fenomenet har samma förklaring som den nyss gifna. Ett omdöme, vare sig omedvetet fälldt af vår egen själ eller af synorganen själf, blandar sig i spelet och förändrar dess utseende. Den erfarenhet, hvarpå detta ömdöme nu stöder sig, är den, att om alla färger, med undantag af rödt, hopblandas, uppstår en grönaktig hvit färgton, hvilket med andra ord kan formuleras så: *om rödt drages från hvitt, så uppstår grönt.* Och då vi nu betrakta det hvita brefpapperet, genom hvilket det underlagda röda bladet framskimrar utom på det ställe, där den grå papperslappen ligger emellan, fäller vår synorgan det omdömet: här är en hvit färg, något för mycket mättad med rödt, för att vara rent hvit; men på en fläck är det röda alldeles borta, och denna fläck måste då vara grön, *ty då rödt drages från hvitt, uppstår grönt.* —

Vi öfvergå nu till en annan fråga. Människan har två ögon, således också två näthinnor inne i synorganen, af hvilka hvardera speglar sin bild af tingen, och likväl se vi icke dubbelt, utan enkelt. Det högra ögat ger oss *sin* bild af t. ex. Gustaf Adolfs stod på torget härutanför, då vi betrakta den; det vänstra ögat ger oss likaledes *sin*, och likväl se vi icke två stoder utan en. Hvaraf kommer nu detta? Vår tids fysiologer äro enige därom, att saken icke låter förklara sig af synorganens anatomiska byggnad. Denna byggnad är nu visserligen sådan, att synnerven från högra ögat på ett visst ställe möter och sammanflätar sina fibriller med synnervens från vänstra ögat, hvarefter de åter skiljas och ingå i hjärnan;

och det är väl antagligt, att denna sammanflätning har sin stora betydelse och utgör ett nödvändigt villkor för att vi skola kunna sammansmälta till *en enda* bild de två bilder af samma föremål, som vi få från de båda ögonen. Men saken är den, att dessa två bilder aldrig äro fullkomligt lika hvarandra och således aldrig kunna på rent mekanisk-fysiologisk väg försmälta till en; utan äfven här måste vi taga själens omdömesförmåga till hjälp. Hålla vi t. ex. högra handen midt emellan ögonen vinkelrätt mot och tätt intill ansiktet, så ser högra ögat endast afvigsidan af handen, och vänstra ögat ser endast insidan. Dessa bilder äro hvarandra så fullständigt olika, att om de skulle omedelbart blanda sig med hvarandra genom synorganens anatomisk-fysiologiska inrättning, skulle vi få en högst förvirrad helbild af vår högra hand. Men nu är förhållandet tvärtom. Genom att liktidigt med bägge ögonen betrakta den sålunda ställda handen, få vi en vida fullständigare och tydligare bild af henne, än om vi betrakta henne blott med ett öga i sänder. Handens båda sidor förenas till ett sammanhängande helt, hvilket vi se som en solid figur med höjd, bredd och djup. Just det, att vi med våra två ögon betrakta hvarje föremål likasom från något olika ståndpunkter och kunna, om det är oss nära, se det ej blott i vinkelrät riktning framifrån, utan äfven något från sidan, gör, att vi lättare kunna uppfatta dem som solida figurer och ej endast såsom ytor, såsom de i början och utan förutgången erfarenhet visa sig för nyss opererade blinde. En från barndomen enögd människa måste fördenskull

genomgå en något längre erfarenhetskurs, innan hon skiljer solida figurer från ytor, och hon gör det aldrig med fullkomligt samma säkerhet som den, hvilken ser med två ögon. Den enögde har lättare att taga en yta för solid kropp, och en solid kropp för en yta. Och däri ligger orsaken, hvarför många, då de blunda med ena ögat, ha lättare för att urskilja perspektivet i en målning.

Stereoskopet ger oss märkvärdiga bevis på huruledes själen, endast genom att jämföra de båda bilder, som ögonen från olika synpunkter gifva henne af samma föremål, kan förvandla en yta till en rymd med ej allenast höjd och bredd, utan äfven djup, och framtrolla likasom af intet denna djupdimension. Företeelserna i stereoskopet ställa öfver allt tvifvel, att båda ögonen kunna oberoende af hvarandra fullgöra sina iakttagelser och sedan öfverlämna dem åt omdömet, som förenar dem till ett åskådligt helt. Fysiologen och filosofen Wilhelm Wundt var måhända den förste, som framhöll den stora betydelse som själsverksamheten här utöfvar. Han anmärker, att synorganens dubbla beskaffenhet — den omständigheten, att vi ha *två* ögon, som oupphörligt ge oss något olika bilder af samma föremål — nödgar till ständiga jämförelser och sammansmältningar dem emellan. Men all jämförelse är en logisk process och kan endast fullgöras af ett väsen, som utvecklar sig och handlar enligt logiska lagar.

Men vi komma nu på synsinnets område till en fråga, hvars lösning är lika förvånande för den vanliga uppfattningen som hon är af betydelse för filoso-

fien. Mina åhörare erinra sig säkerligen från skolundervisningens dagar, att tingens bilder på ögats näthinna äro upp- och nedvända, hvilket med andra ord vill säga, att synbilderna komma till vårt medvetande i en alldeles motsatt riktning till den, som de förutsättas intaga i verkligheten. Hvad som i verkligheten är uppåt är på näthinnan nedåt; hvad som i verkligheten är till höger är på näthinnan till vänster. Och eftersom det icke är de verkliga tingen som vi se — ty dessa sakna i sig själfva ljus och färg — utan näthinnans lysande och färgade bilder, och eftersom hela vår sedda (vår *optiska*) värld sålunda består af dessa näthinnebilder, grupperade och ordnade genom omdömesförmågan, i tre dimensioner, höjd, bredd och djup; så är det otvifvelaktigt, att hela vår sedda värld kan ur naturvetenskaplig synpunkt sägas stå upp och ned i förhållande till de verkliga tingen, som äro de yttre, men osynliga orsakerna till våra synförnimmelser. Har näthinnan inställt sin verksamhet, äro de ljus- och färgpercipierande apparaterna på henne förlamade, finnas med andra ord inga näthinnebilder, så ser människan ingenting. Det är dessa bilder vi se och förväxla med de verkliga tingen, och att dessa bilder stå upp- och nedvända är icke blott ett faktum, utan är äfven ett bevisligen nödvändigt faktum, för att en ordnad fenomenvärld skall kunna komma till vårt medvetande.

Att bilderna på näthinnan stå upp- och nedvända följer redan af lagen för etervågornas brytning på deras väg genom ögats yttre delar, hvilka verka som en förening af flere linser. Man kan för öfrigt öfvertyga sig därom genom att taga ett friskt oxöga, på hvilket man förtunnar så mycket som möjligt den hinna, som ligger bakom näthinnan. Håller man ett brinnande ljus framför detsamma, ser man tydligt en uppnedvänd bild af ljuset.

Man kan i synnerhet i äldre läroböcker i fysiken få läsa de underligaste försök att förklara, huru vi kunna reda oss i den verkliga världen, då likväl vår optiska värld, vår synvärld, är upp- och nedvänd. Den vanliga förklaringen är, att själen vänder sin synvärld i rätt ställning igen, därigenom att hon likasom följer de i ögonlinsen dioptriskt brutna synstrålarne tillbaka till deras ursprung. Detta förklaringsförsök är lika orimligt som onödigt. Man har nämligen därvid förgätit, att man jämte alla andra föremål tillika ser sin egen kropp i uppnedvänd riktning, och att således den egna kroppen och marken, hvarpå han står, befinna sig i vår optiska värld eller vår synvärld i samma ställning till de öfriga sedda föremålen, som den, hvilken vår verklige kropp intager till de verkliga tingen.

För att förtydliga detta, ber jag mina åhörare kasta en blick på ritningen härbredvid. *) Man ser där i upprätt ställning en människa och några andra föremål, hvilka här skola representera den verkliga eller (låt oss säga) den *reala* världen. Man ser vidare uppnedvända och förminskade bilder af dessa ting. Dessa bilder skola föreställa den ifrågavarande

*) En afbildning af den åsyftade ritningen är bifogad i slutet af boken.

Utgifvaren.

människans synvärld eller *optiska* värld, det vill säga hennes näthinnebilder, sedan hennes omdömesförmåga grupperat och ordnat dem med afseende på optiskt läge och optiskt afstånd. Denna optiska värld få vi tänka oss befintlig i människans hufvud, hjärna, själ eller medvetande — dessa uttryck komma här tillsvidare på ett ut — ehuru jag, för att ej göra föremålen allt för små, måst placera dem därutanför. Till förekommande af hvarje missuppfattning må jag vidare tillägga, att denna optiska värld, dessa optiska föremål icke må tänkas intaga något *verkligt* rum i hjärnan eller själen, ehuru de synas bredvid hvarandra. Endast verkliga ting kunna intaga ett verkligt rum. Optiska bilder, t. ex. bilderna, som vi se i en spegel, eller djupdimensionen, som vi tycka oss se i stereoskopet, inkräkta ingenting af det verkliga rummet. Likasom de själfva äro optiska, är det rum, hvari de synas, ett optiskt, d. v. s. skapadt af vår egen åskådning.

I den reala världen, sådan hon här representeras af de upprätta föremålen, se vi nu en människa, som håller en pil i handen. Eterstrålarne från pilen bryta sig i hennes öga så, att strålen från piludden träffar en lägre del af näthinnan och strålen från fjädern en högre del, hvarigenom den uppnedvända och förminskade pilbilden uppkommer i personens optiska värld. Det är nu denna pilbild människan ser. Den verkliga pilen ser hon icke. Den äldre fysiken antog nu, att själen behöfde genom en särskild operation, den så kallade projektionen, vända pilbilden om, för att bilden skulle komma i det rätta

läget till den seendes kropp. Men den äldre fysiken glömde därvid, att ej endast pilen, utan äfven den verkliga handen, som håller om pilen, och armen, som sammanhänger med denna hand, och hela den del af kroppen, som kan falla inom den seendes synfält, enligt samma dioptriska lagar måste vara uppnedvända i den seendes optiska värld, sådana vi också finna dem här på ritningen. Inom människans optiska värld hafva således alla föremålen inbördes samma ställning, som tingen i den reala världen hafva till hvarandra inbördes. Först när man i föreställningen jämför dessa båda världar med hvarandra, kan man säga, att den ena står uppnedvänd i förhållande till den andra, men då uppåt och nedåt äro alldeles relativa begrepp, kan man lika gärna säga, att vår optiska värld står upprätt och den reala världen uppnedvänd som tvärtom.

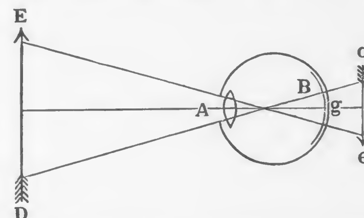
Men låt oss här stanna ett ögonblick, för att höra en invändning. Finnes dock icke åtminstone för varelserna på vår jord en riktning, som verkligen bör kallas nedåt, nämligen riktningen mot den reala marken, tyngdkraftens riktning mot jordens medelpunkt? Och hafva vi icke genom vår kropps tyngd, genom hans inre delars tryckning mot hvarandra och genom fötternas tryckning mot den verkliga marken muskelförnimmelser af denna riktning, som är alldeles motsatt riktningen af vår optiska kropp och vår optiska mark? Och måste således icke våra muskelförnimmelser komma i strid med våra synförnimmelser? Eller med andra ord: om vi tänka oss på denna ritning den verkliga människans hand trefva

uppifrån nedåt på den verkliga pilen, så sker detta i riktning af tyngdkraften, medan hon däremot ser sin optiska hand trefva i en mot tyngdkraften motsatt riktning på den optiska pilen. — Denna invändning är emellertid beroende på begreppsförvirring. Den blinde, som icke har någon optisk värld, bildar sig föreställningen om ett uppåt-nedåt endast genom sina muskelförnimmelser af tyngdkraftens verkan. Nedåt är för honom riktningen mot marken, hvaremot hans fotmuskler trycka. När han opererats, har han en optisk värld, hvari han har synbilder af marken och synbilder af sin fot; men någon jämförelse mellan riktningarna är honom omöjlig, emedan alla jämförelsepunkter saknas mellan läget af den föreställningsvärld han bildat sig som blind och den optiska värld han nu har fått. Han har aldrig kunnat *se* den ena af dessa världar stå uppnedvänd i förhållande till den andra. Han sammansmälter därför sina muskelförnimmelser med sina synbilder. Han vet sig icke hafva någon annan fot eller någon annan kropp än den sedda och förlägger fördenskull till den sedda kroppen alla sina känselförnimmelser med samma lätthet som vi i drömmen förlägga alla våra känselförnimmelser till vår drömda kroppsbild; den mark han ser och den mark han känner med sin verkliga fot sammansmälta för honom till ett, och sin optiska värld tager han således fullständigt för den verkliga världen, såsom vi alla göra, då vi icke kommit att reflektera öfver ämnet.

Människans optiska värld kan sålunda med en visserligen haltande liknelse jämföras med en *camera*

obscura, som hon bär med sig öfver allt i sin egen hjärna, och hvars lysande och färgade bilder, grupperade och fördjupade af hennes omdömesförmåga, äro hennes vägvisare i den reala, i självfva verket osynliga världen. Hon ser icke utåt med den yttre delen af sitt öga, utan detta öppnar sig endast och riktas endast åt olika håll, för att emottaga etervibrationerna från de verkliga tingen. Dessa vibrationer åstadkomma intryck på ögats i bakgrunden belägna näthinna, själen uppfattar dessa intryck som bilder af tingen och ordnar dem i sitt eget optiska rum, och med vägledning af dem rör sig den verkliga kroppen i det verkliga, men osynliga rummet.

Jag ber nu mina åhörare betrakta den andra mindre ritningen, som föreställer ett öga *). Dess främre



del är riktadt mot en pil. Eterstrålarne från denne intränga i ögat, bryta sig i dess dioptriska linsapparat och åstadkomma på näthinnan den uppnedvända pilbilden, och det är denna, men icke pilen, som ögats

*) Särskild teckning till detta ställe finns icke. — Figuren i texten är hämtad ur Filosofiska föreläsningar I, sid. 44; se första noten där.

Utgifvaren.

ägare ser. Nu finnes på näthinnan en särskild fläck, den gula fläcken, som ger tydligare synförnimmelser än den öfriga delen af näthinnan, Antag, att denna fläck är belägen på punkten *g*. Vill man nu se pilbildens fjäder med största möjliga tydlighet, så vrides den bakre delen af ögongloben ett stycke uppåt, liksom trefvande på pilbilden, tills den gula fläcken hunnit till punkten B. Samtidigt därmed har främre delen af ögongloben naturligtvis vridits ett lika stort stycke nedåt, hvarigenom det först blir möjligt för eterstrålen från den verklige pilfjädern att inträffa på den gula fläcken och därigenom åstadkomma en tydligare uppfattning af pilbildens fjäder. Stode icke våra optiska föremål uppned i förhållande till den verkliga världen, så skulle en sådan inrättning vara omöjlig, och vi skulle icke kunna få en tydlig och ordnad synvärld.

Jag framhöll i min förra föreläsning den i psykologiskt afseende högligen viktiga satsen: *ju färre förnimmelser vi ha på en viss gifven tid, dess kortare tyckes oss tiden; ju flere förnimmelser vi ha på en viss gifven tid, dess längre tyckes oss tiden.* Och eftersom vi mäta rumlängder med tidslängder, så följer däraf den viktiga sats, att ju färre förnimmelser en varelse har på en viss gifven tid, dess mindre tycker hon att föremålen och alla afstånd mellan tvenne punkter äro. Det är fördenskull den blindfödde tycker, att föremålen äro så små i jämförelse med det sätt, hvarpå han uppfattar dem, sedan han opererats och fått sin syn. Det är fördenskull som den, hvilken intagit en dosis af det nervretande

ämne, som kallas haschisch, ser föremål och afstånd mycket större än människan i sitt normala tillstånd ser dem. De experiment, som fysiologer och läkare i detta afseende verkställt, styrka hvad en ryktbar fransk författare berättar om sin egen erfarenhet, sedan han en gång intagit en dosis haschisch. Den tid han behöfde för att genomvandra rummen i den klubblokal, där experimentet skedde, tycktes honom pinsamt lång, ehuru han gick med raska steg. En trappa, som han sett många gånger förut, förekom honom som ett nästan ändlöst perspektiv, och när han nedkom på den lilla gårdsplanen, syntes honom denna som ett stort fält, omgifvet af pyramidhöga murar. Orsaken härtill låg däri, att pulsens gång och förnimmelsernas hastighet voro stegrade hos honom. Därför syntes honom tiden längre och föremålen större. Om vi nu betänka, huru olika varelserna redan på vår planet äro organiserade; huru hastigheten i den enas förnimmelser måste vara betydligt större än hos den andra, så kan man också få en föreställning om huru olika världen måste te sig för dem genom deras synorgan. Dagsländans förnimmelser t. ex. äro antagligen ofantligt mycket hastigare än människans, och hennes mått på tiden och rummet måste redan af denna orsak vara ett helt annat än vårt. Naturforskarne antaga, att förnimmelsernas hastighet står tämligen noga i proportion till pulsslagens hastighet, och så långt som denna senare kan hos de olika varelserna mätas, så långt kan man också göra sig en föreställning om deras olika uppfattning af rum och tid. Men olikheten stannar

icke blott vid uppfattningen af rum och tid, utan *inverkar* *) också på uppfattningen af hvad som sker i rummet och tiden, d. v. s. på uppfattningen af alla rörelser. För att förtydliga detta, så låt oss antaga, att det funnes en varelse, lik människan i allt annat, men med tusen gånger hastigare pulsslag och tusen gånger hastigare förnimmelser. Huru skulle vår värld se ut för en sådan varelse? En minut af vårt lif skulle för henne tyckas så lång som 1000 minuter eller inemot 17 timmar. Huru skulle nu en sådan varelse uppfatta t. ex. snabbheten af ett järnvägståg, som rörde sig med 4 svenska mils hastighet i timmen, d. v. s. med 1200 alnars hastighet i minuten? Jo, så som vi skulle uppfatta hastigheten hos något, som tillryggalade endast 1200 alnar på 17 timmar eller $^5/_6$ aln i minuten. Ett iltåg skulle således i en sådan varelses ögon röra sig med sköldpaddans långsamhet; hon skulle makligt kunna med blicken följa en kanonkulas lopp, men hon skulle först efter en längre stund och gjorda jämförelser kunna märka, att en rask fotgängare rörde sig ur stället. En mängd rörelser, som äga rum i naturen och som vi med lätthet iakttaga, skulle alldeles undfalla hennes öga, emedan de vore henne för långsamma. Andra rörelser åter, som äro för snabba, för att vårt öga kan få en bild af dem, skulle hon åter kunna se med största tydlighet. Ett hjul, som svängde 1000 gånger i sekunden, skulle hon se så, som om det endast svängde en enda gång, och under mikroskopet skulle

*) Det kursiverade ordet finnes ej i manuskriptet.
Utgifvaren.

hon med lätthet kunna följa en mängd tilldragelser i organismerna, hvilka genom sin snabbhet undfalla oss. Af vår musik skulle hon däremot svårligen kunna njuta; emedan en ton, som för oss upptager en sekund, skulle synas henne utdragen genom 17 minuter; violinstråkens snabbaste löpningar skulle förekomma henne måhända outhärdligt tröga. Ej heller skulle hon njuta af ett samtal med oss. Den människa, som talar 5 ord i sekunden, talar icke långsamt för våra öron; men för denna varelse skulle det vara ytterligt långsläpigt, ty för henne motsvarade det ett ord på vid pass 3 minuter eller 20 ord i timmen.

Tänkom oss nu å andra sidan en varelse, som, i öfrigt lik oss människor, hade en puls och en förnimmelseförmåga, som vore 1000 gånger trögare än vår. Tusen af våra dygn skulle tyckas henne så korta som ett dygn förefaller oss. De 12 timmar, som vid vår- och höstdagjämningen förflyta mellan solens upp- och nedgång, skulle vara henne kortare än en minut, och hon skulle således se solen med snabb fart stiga upp mot zenit och ned igen. Dag och natt växlade för henne som minuter af mörker med minuter af ljus. Årstiderna här på jorden skulle för henne icke få en större längd än vid pass 140 minuter ha för oss. På 140 af hennes minuter skulle vintern komma och gå, på nya 140 marken kläda sig i sin sommarskrud. En svamp skulle för hennes ögon skjuta så plötsligt upp ur jorden, som strålen af en springbrunn gör det för oss. Ett bantåg, som ginge 4 mil i timmen, skulle för denna varelse röra sig

så snabbt, som om det tillryggalade 4 mil på $3^1/_2$ sekund eller mer än en mil i sekunden. Hon skulle, utrustad med våra ögon, alldeles icke varseblifva det. En snäcka, som kryper 36 alnar i timmen, skulle synas henne tillryggalägga denna sträcka på $3^1/_2$ sekund och sålunda röra sig fyra gånger hastigare än vi tycka, att en marscherande soldat gör. En 80-årig människas lifstid skulle ej förekomma henne längre än hvad en månad förekommer oss, och hon skulle sålunda se ett nyfödt barn efter en tid, som för henne motsvarade en veckas längd, förvandlas till en 20-årig yngling.

Huruvida intelligenta väsen med så snabb eller trög förnimmelseförmåga, som vi här exempelvis ifrågasatt, verkligen förekomma är något som vi icke känna; men det ligger för ingen del utom möjlighetens gränser, då vi betänka, att universum består af oräkneliga världsklot, af hvilka hvart och ett företer sina egna villkor för lifvets tillvaro och gestaltning. Fysiologien i våra dagar har lyckats mäta den hastighet, hvarmed sinnesorganernas retning hos människan fortplantar sig till hjärnan, och därvid funnit, att denna hastighet ej uppgår till mer än $61^1/_2$ meter i sekunden — att hon således är 5 millioner gånger långsammare än ljuset och 7 millioner gånger långsammare än den elektriska rörelsen i koppartråden. Man kan således väl föreställa sig varelser, hos hvilka denna process fortgår mycket snabbare än hos oss. Men hvad jag med dessa exempel har velat påpeka och ytterligare belysa, det är den sanning, som bestyrkes af alla de fakta, som jag framlagt under

denna redogörelse för våra synföreteelser, den sanning, som den okunniga människan finner så obegriplig och oantaglig, den sanning, att hvarje lefvande inskränkt varelse har sin egen fenomenvärld, och att dennas utseende beror icke allenast af de verkliga tingens beskaffenhet, om hvilka vi ingenting veta, utan i väsentligaste mån af den förnimmande varelsens egen andliga och kroppsliga organisation. Jag har i dessa föreläsningar sökt visa, att den synvärld, som människan har, den synvärld, hvari hon ser ett himlahvalf öfver sitt hufvud, en mark under sina fötter, och hvari hon ser sin egen optiska kropp röra sig bland tusentals andra, utanför denna optiska kropp liggande föremål — att hela denna synvärld, hennes optiska varelse inräknad, befinner sig i hennes hjärna eller rättare hennes själ — att denna synvärlds utseende och dess föremåls gruppering till storlek, afstånd o. s. v. bestämmes i betydlig mån af hennes omdömesförmåga, som inflätar sig i hennes synförnimmelser och omgestaltar dem; samt nu slutligen, att det icke behöfves mer än ett påskyndadt eller långsammare lopp i vår förnimmelseström, för att hela vår fenomenvärld skulle få ett allt igenom förvandladt utseende. Äro vi nu med hvarandra eniga i detta, så är ett godt steg taget i riktning mot Immanuel Kants lära om tiden och rummet såsom rent mänskliga åskådningsformer och vi skola härmed redan nu måhända kunna ingå på den tanke, att det enda väsen, hvilket förnimmer världen sådan denna i sin sanna verklighet är, ej kan vara bundet af tid och rum, utan är tidens och rummets herre.

Den intressanta klass af synförnimmelser, som kallas illusioner och hallucinationer, har jag i denna föreläsning icke hunnit behandla, utan måste uppskjuta till nästa föreläsning min redogörelse för dem.

12.

Innan jag afslutar redogörelsen för synfenomenerna, anser jag, att några ord böra ägnas åt en särskild klass af företeelser, som oftast uppenbara sig på synsinnets område och fördenskull kallas *visioner*, *syner*, men till hvilka det finnes motsvarigheter äfven på hörselns, känselns, luktens och smakens områden.

Mina åhörare känna, att visionerna spelat en utomordentlig roll i människosläktets själslif. Greklands och Roms häfder omtala en mängd sådana, i hvilka gudar och heroer uppenbarat sig för de dödliges blickar. De kristna helgonlegendernas hundratals volymer äro uppfyllda af dem. Medeltidens historia kan utan mycken öfverdrift sägas vara en historia om visionernas välde öfver hela folk och kulturperioder. Den stigande upplysningen bryter deras makt öfver människoanden, som med den styrka det klarnande tankelifvet förlänar honom ställer sig fri och kritisk mot dessa häpnadsvärda fenomen och bemödar sig att förklara dem på samma sätt som han vill förklara allt annat. Men visionerna själfva

äro därmed icke upphäfda. Såsom de funnits i alla tider, skola de ock finnas i alla tider. De hemsöka lika gärna den skeptiske tänkaren som den fantasirike skalden, lika gärna den högbildade mannen som den vidskeplige kolaren, lika gärna protestanten som katoliken. Luther, Melanchton, de la Fuente, Benvenuto Cellini, Cromwell, Descartes, Malebranche, Blaise Pascal, Spinoza, lord Herbert of Cherbury, Dr Johnson, Pope, Byron, Jean Paul och Göthe höra till det stora antal af den nyare tidens ryktbare män, som haft visioner. Och då jag här nämner Göthe, så tänker jag ock på hans bekante motståndare, bokhandlaren och upplysningsmannen Nicolai. En egen ironisk nyck af ödet ville, att äfven denne nästan alldeles fantasilöse och ytterligt prosaiske man skulle blifva visionär; men han visste också bota sig själf därför medelst en mycket prosaisk, men verksam kur, på hvilken Göthe häntyder i sin skildring af Valborgsnatten.

Man indelar visionerna i tvenne grupper: *illusioner* och *hallucinationer*, hvilka dock icke alltid låta sig strängt skilja från hvarandra. På svenska skulle illusionerna kunna kallas *sinnesvillor*, hallucinationerna *sinnesförespeglingar*. De egentliga visionerna, framför allt de, som föranledt de tallösa berättelserna om andeuppenbarelser och spöken, äro att räkna till hallucinationernas grupp. Men innan jag genom definitioner skiljer dessa grupper från hvarandra, vill jag göra det genom exempel. En gosse med liflig inbillningskraft vandrar ensam och i månskenet landsvägen framåt. Han ser ett stycke

framför sig vid dikeskanten ett underligt förfärligt djur, som inväntar honom; men djuret är ingenting annat än ett gammalt splittradt och knotigt pilträd. Han vandrar vidare, nalkas kyrkogården och ser invid de främsta träden af kyrkogårdsalléen en hvit skepnad, som han tror vara ett spöke, men som i verkligheten ej är annat än kyrkogårdens hvitmålade grindstolpe. Detta är det simplaste och vanligaste slaget af synillusioner. Ty med illusioner menar man sådana sinnesförnimmelser, som hafva en verklig yttre orsak, men som tydas falskt eller fantastiskt och sammansmälta till ett helt med någon af den falska tydningen uppväckt fantasibild. Till illusioner hör således äfven, om en sofvande person, hvars hand är delvis eller för ögonblicket förlamad eller känsellös, vaknar, trefvar i mörkret på den känsellösa handen och tror ett lik ligga bredvid sig. Illusionerna igenkännas mycket snart som sådana af friska människor; hvaremot sjuke, framför allt sinnessjuke, ofta fasthaka sig vid dem och envist fasthålla dem som verkligheter. Det sista exempel jag nu omtalade var en illusion på känselsinnets område, och sådana förekomma många. Vid amputationer tycker patienten den värsta smärtan komma från den redan afskilda kroppsdelen, och länge efteråt kan han tycka sig ha känsel af den lem, som han förlorat. Många sårade tycka sig på det sårade stället känna hvarje smärtsam beröring af deras kropp. Retar man armbågsnerverna i deras fortsättning, kännes detta som om myror krupe i fingerspetsarne. Här beror illusionen på en oriktig lokalisation af känselförnimmel-

sen. Det finns sjukliga tillstånd, hvari patienterna tycka sig ständigt se ormar eller råttor. Äfven här är det ett verkligt sinnesintryck, som misstydes och sammansmälter med fantasibilder. De verkliga sinnesintrycken, hvaraf den sjuke här bildar sig ormar och råttor, komma nämligen från små partiklar, som förefinnas i ögats glasvätska och kasta sina skuggor på näthinnan. Äfven fullkomligt friska människor ha förnimmelser af dessa småpartiklar inne i ögat; de se dem vanligen som kretsformiga föremål, än enstaka, än likasom förenade på ett pärlband. Men emedan de ständigt följa ögats rörelser och bli större eller mindre allt efter som ögat ackommoderar sig för att se på längre eller kortare håll, inser den friska människan, att dessa figurer äro illusioner, som icke motsvaras af något föremål utanför ögonen, men väl af någonting inom dem. Franske fysiologer kalla dessa företeelser »mouches volantes», flygande mygg.

Medan illusionen beror på ett verkligt föremål, som gör intryck på sinnena, hvilket intryck lokaliseras oriktigt eller omgestaltas af inbillningskraften, så beror däremot hallucinationen på ett förlopp inom själen själf, hos hvilken en minnesbild uppdyker eller en föreställning reproduceras med så utomordentlig styrka, att minnesbilden eller föreställningen inverkar inifrån på sinnesverktygen lika mycket och på ungefär samma sätt som om ett verkligt föremål utifrån gjorde det. Midt emellan illusion och hallucination och omfattande dem båda står det tillstånd, hvari färdemän i den afrikanska öknen stundom råka

och som under namnet *ragl* är skildradt af flere resande, utförligast af grefve Escayrac de Lauture. Det abnorma tillståndet griper här oftast synsinnet, mindre ofta hörseln, än mer sällan de öfriga sinnena, samt förekommer mest hos personer, som lida af bloduppstigning åt hufvudet, men äfven hos andra ökenresande, i synnerhet på fastande mage eller då samum blåser. Man ser därunder alla föremål fantastiskt förvandlade eller ofantligt förstorade, hvilket senare kommer sig af de påskyndade pulsslagen och de påskyndade förnimmelserna. Smärre stenar på marken förvandlas till klippor eller hus; fotspår vidga sig ut till ängar; skuggor i fjärran se ut som djur eller som hålvägar mellan klippor. Månskenet stegrar allt, och man tycker sig se förbitågande hjordar, karavaner, krigarskaror. Ibland ser man murar midt framför sig, tvärs genom hvilka man går. Allt efter som man öppnar ögat mer eller mindre, ändrar allt sin form. När hörseln gripes af samma tillstånd, förnimmes vinden som vilda förtviflansrop, och en fallande jordklimp dånar som åskan. Lauture själf led så väl af hörsel- som synillusion, då han i öknen öfverfallits af ragl. Han tyckte sig en natt höra en kvarn, men upptäckte slutligen, att bullret kom från de svängande tofsarne i hans gördel. Midt under allt detta kunde han dock tänka redigt, räkna och skrifva. Han gjorde sina anteckningar som vanligt, ehuru notisboken förekom honom som ett stort album med vackra teckningar, och ehuru han vid skrifningen måste trefva ut efter bladet och sålunda låta sig leda af sitt känselsinne, som bibehöll sig

normalt. Den berömde upptäcktsresanden Richardson hade i afrikanska öknen liknande erfarenheter. Han hörde röster i luften, såg ljus och bloss och människor, ridande på dromedarer, men tänkte under allt detta redigt och visste, att han var ute för visioner. Den största fara, som man, angripen af ragl, löper, är att misstaga sig om vägen, emedan man ser alla föremål förändrade. Detta sinnesdelirium angriper européerna oftare än araberna; det inställer sig vanligen vid midnattstid eller kl. 6—7 om morgonen, men försvinner om dagen utom hos sådane, som äro mycket utmattade. Enligt Lauture se människor af samma ras och samma bildning likadana bilder under detta delirium, hvaremot bilderna äro analoga, men icke alltid lika, när de resande skilja sig till ras och bildningsgrad. Då t. ex. européen tycker sig se en vagn eller ett kyrkotorn, ser araben en kamel eller en minaret, hvaremot bägge tycka sig på samma sätt se ett berg eller en mur. Det enda, som icke förändrar utseende eller läge, är stjärnorna, hvarför man också med ledning af dem kan under natten lotsa sig fram. Äfven hos resande i de amerikanska öknarne förekomma sinnesvillor, ehuru klädande sig i andra gestalter än i de afrikanska öknarne. Olika luftstreck och lokalförhållanden utöfva olika inverkan på människors fantasi.

Som vi veta, förekomma i öknarne äfven hägringar, luftspeglingar af aflägsna föremål. Men dessa få icke förblandas med de företeelser jag nu omtalat. Hägringarna äro, likasom alla andra spegelbilder, optiska fenomen, *fysikaliska* illusioner; medan de illusioner, som jag här talat om, äro väsentligen psykiska. En hägring, likasom en bild i spegeln, framträder och aftecknar sig på ögats näthinna enligt fysikaliska lagar, utan att inbillningskraften behöfver ha det ringaste därmed att skaffa. Vid de psykiska illusionerna däremot blir föremålet, som gör intrycket på sinnesnerverna, oriktigt uttydt, oriktigt lokaliseradt och af fantasien alldeles omdanadt.

Grefve de Lautures anmärkning med afseende på ökenvisionerna, att deras utseende påverkas af patienternas ras och bildningsgrad, har en mycket vidsträcktare tillämpning. Sinnesvillorna och hallucinationerna hos de gamle hellenerna buro i allmänhet en ljusare och vackrare prägel, emedan deras världsåskådning var en ljusare och gladare; medeltidens sinnesvillor och hallucinationer voro däremot, om man afräknar de jämförelsevis sällspordare himmelska visionerna, fasaväckande på grund af den allmänt spridda tron på demoners och häxors inverkan, hvilken tro störtade oräkneliga människor i verkligt vansinne och åstadkom en obeskriflig jämmer öfver hela vår världsdel. Vi kunna aldrig vara upplysningsperiodens på en gång kritiske och människoälskande skriftställare nog tacksamme för att de skingrade dessa rysliga villor och återgåfvo åt den europeiska mänskligheten själens hälsa. Jag behöfver endast påminna om Blåkullafärderna och häxsabbaterna och de hundratusentals bål, som med anledning af dessa rysliga, för verkligheter tagna inbillningar tändes på alla europeiska afrättsplat-

ser; eller om den ohyggliga fantasiförgiftande vampyrismen eller om lykantropien, varulfs-sjukan, som under medeltiden härjade epidemiskt, då människorna inbillade sig, att de, förvandlade till vargar, kringströfvade om nätterna och gjorde ondt. Denna sistnämda sjukdom, lykantropien, hör till den klass af illusioner, som uppkomma genom abnorma tillstånd i kroppens inre, hvilka fantasien bemäktigar sig och omdanar allt efter den sjukes bildningsgrad och rådande idéer. Till samma klass höra de icke sällsporda företeelser, då på grund af en omstämning i större delen af nervsystemet druckna eller vansinniga människor föreställa sig, att de hafva kroppar af glas eller trä eller af annan ålder eller annat kön.

Alla dessa fenomen stå på gränsen mellan illusion och hallucination och ha sitt upphof i kroppsliga tillstånd, i ett mer eller mindre omstämdt nervlif.

Vi komma nu till hallucinationerna eller sinnesförespeglingarna. De skilja sig från illusionerna i en väsentlig sak. Illusionen behöfde, såsom jag nämt, ett verkligt och närvarande yttre föremål, som gör intryck på synsinnet, hörselsinnet eller känselsinnet, hvilket intryck fantasien bemäktigar sig och omskapar. Hallucinationen däremot kräfver alldeles icke något närvarande yttre föremål, för att däraf skapa sina förvånande bilder. Det är nog, att själen hyser inom sig själf en minnesbild, en föreställning, som starkt afficierat hennes känslolif, och denna minnesbild, denna föreställning kan då återframkallas med en styrka, som inifrån verkar på sinnesnerverna och åstadkommer förnimmelser så tydliga och lifliga,

att de tyckas komma från yttre föremål. Man kan således indela visionerna i tre klasser: 1) *rena illusioner,* hvilka förutsätta närvarande yttre föremål; 2) *hallucinerande illusioner*, som härflyta ur abnorma tillstånd i kroppen, samt 3) *rena hallucinationer,* som härflyta från reproducerade minnesbilder eller föreställningar. Det är nu dessa senare, som jag skall tala om.

Jag vill först anföra ett särdeles upplysande exempel på hallucinationer, hvilket är hämtadt ur en medicinsk tidskrift, »Zeitschrift vom Vereine für Heilkunde in Preussen». En tolfårig flicka hade en gång blifvit skrämd af en utklädd människa, som uppträdde i en sällsam dräkt med röd mössa och gnagande på ett ben. Flickan fick krampanfall och plågades sedan länge af en hallucination, hvarunder den af hennes minne återframkallade bilden af den utklädda människan visade sig i fullständigaste tydlighet, som om den stått för hennes öga. Den tillkallade läkaren ingaf henne mod, så att hon med lugn kunde verkställa de af honom önskade experimenten med spökbilden. När hon gick emot den och ville fatta den med handen, vek den några steg tillbaka. Fortsatte hon att gå emot den, och ett fönster var bakom, flyttade sig spökbilden ut genom fönstret, men syntes därutanför lika tydligt. Trängde hon däremot spökbilden mot en vägg, försvann den. Ställde sig någon mellan flickan och det ställe, där fantomet visade sig, så undanskymdes det helt eller delvis, som om det varit ett verkligt föremål. Ställde sig någon på alldeles samma fläck, där flickan såg

fantomet, så hände ibland att det försvann, ibland att det flyttade sig åt sidan. Under användning af tjänliga läkemedel aftogo patientens krampanfall, och i samma mån började fantomet blekna. Först syntes den röda mössan gul och därefter allt blekare; sedan vordo figurens linjer otydligare; därefter försvann hela fantomet, med undantag af mössan, ansiktet och handen, hvari det höll benknotan; därefter försvunno äfven ansiktet och handen, och patienten såg endast benknotan och mössan däröfver, tills slutligen äfven de bleknade bort och försvunno.

Denna hallucination är intressant, emedan man här omedelbart ser dess uppkomst ur en liflig reproducerad föreställning. Sådana minneshallucinationer äro för öfrigt icke sällsynta. Anatomen Andral såg en morgon, då han vaknade, liket af ett litet barn ligga på sitt bord. Det var en minneshallucination från anatomisalen. Andra ha plötsligt sett framför sig anatomatiska preparat, teckningar eller kartor, hvarpå de förut flitigt arbetat. Hallucinationer, som i vaket tillstånd upprepa föreställningar, hvilka man haft i drömmen, äro ej heller sällsynta. En sådan hallucination hade en gång filosofen Spinoza.

I de exempel jag här omtalat var det emellertid endast synsinnet, som hallucinerade. Än mer förvillande och öfvertygande uppträder hallucinationen, då äfven hörselsinnet och känselsinnet deltaga i densamma. Då uppstår, kan man säga, ett fullständigt spökeri. Jag vill meddela följande exempel härpå, hämtadt ur Pattersons Annaler för medicinsk psykologi:

»En dag läste herr H. i Commines arbete »Burgunds historia». Då han tillfälligtvis såg upp från boken, varsnade han en dödskalle, som låg på en stol vid fönstret. I första ögonblicket ville han ringa, för att fråga, huru dödskallen kommit dit; men gick i stället fram för att undersöka honom. Då han ville fatta honom med handen, var dödskallen försvunnen. H. förskräcktes nästan till svimning. Fjorton dagar därefter, då H. bevittnade en föreläsning vid universitetet i Edinburgh, såg han en dödskalle liggande på katedern bredvid professorn och var så öfvertygad om riktigheten af hvad han såg, att han frågade en granne: »hvad kan professorn i dag göra med den dödskallen?» — En annan gång hade H. öfvervarit obduktionen af en ungdomsvän. Tre månader därefter hade samme ungdomsväns moder aflidit, och när H. en natt skulle gå till sängs, fann han liggande på sitt bord en inbjudning att bevista hennes begrafning. Knappt hade han släckt ljuset, så kände han sig gripen hårdt om armen tätt nedanför axeln. I förskräckelsen gjorde han en ansträngning att frigöra sig och ropade: »släpp min arm!» Han hörde då tydligt en röst, som svarade: »var icke rädd!» Därefter kände han armen fri. Ehuru nära att svindla, steg han upp och tände ett ljus. Då såg han vid dörren skepnaden af sin aflidne ungdomsvän, men icke fullt tydlig, utan som höljd i en genomskinlig slöja. Då H. närmade sig, vek gestalten tillbaka. H. följde honom nedför trappan ända till förstugudörren, där han nedsjönk i vanmakt. Sedan inställde sig en häftig smärta öfver ögonbrynen, feber och sömnlöshet.»

Hos denne person hallucinerade sålunda tre sinnen på en gång: synen, hörseln och känseln, hvarför också visionen fick ett det starkaste sken af verklighet. Den psykiska orsaken till hallucinationen var minnesbilden af den aflidne vännen, som var dess starkare, emedan han sett honom obducerad, och som nu framkallades genom åsynen af bjudningsbrefvet till moderns begrafning. Orden: »var icke rädd!» voro utan tvifvel herr H:s egna tankar, omsatta i en hörselhallucination. Man kan emellertid af detta förstå, huru den stora mängden af spökhistorier uppkommer.

Hörselhallucinationer äro för öfrigt vanliga. Många sinnessjuka klaga öfver att de höra sina egna tankar högt uttalade, ehuru likasom inom deras egen kropp, men stundom också utifrån. Friska människor i öfverspändt tillstånd kunna också någon gång höra sina egna tankar såsom uttalades de af någon annan. Då den ädle tänkaren och skalden lord Herbert of Cherbury hade fulländat sin bok »Om sanningen», i hvilken han sökte bevisa den naturliga, på känslan och förnuftet hvilande religionens tillräcklighet för människans salighet, hörde han, såsom han trodde från himmelen, en röst, som styrkte honom i hans åsikt och hans beslut att offentliggöra arbetet.

Hallucinationerna kunna förorsakas af många psykiska anledningar af de mest motsatta slag. Skalder och konstnärer kunna stundom genom sin egen fria viljeakt hallucinera. Målaren Blake kunde, då han så ville, framtrolla för sig bilden af den frånvarande person, med hvars porträtt han var sysselsatt. Han såg då personen sittande på stolen ett stycke från staffliet. Göthe kunde, om han först tillslöt ögonen, framtrolla för sig bilden af den blomma han ville se, hvarefter han med öppna ögon kunde iakttaga och likasom studera alla hennes delar. Skalden Tasso lyckades det också, då han ville, att komma i samtal med hvad han trodde vara sin genius. Särdeles starkt kan viljan inverka på de af fysiologen Johannes Müller först skildrade så kallade slummerbilderna, som hos många fullkomligt friska människor kunna uppstå i det svarta synfältet, sedan de slutit sina ögon, för att sofva. Bilderna äro i början alldeles obestämda, ingenting annat än schatteringar i grått och svart; men *vill* man se något i dem, varseblir man snart en mängd ansikten af okända personer, stundom vackra, stundom förvridna. Likaledes är det för en del människor möjligt att med fri vilja framkalla de tydligaste bilder af okända landskap och städer genom att uppmärksamt betrakta schatteringarna, som uppstå, då solljuset faller på de slutna ögonlocken. Dessa senare företeelser falla dock snarare inom de hallucinerande illusionernas än de rena hallucinationernas område.

Samvetskval öfver begångna brott framkalla ofta hallucinationer, hvilka lätt nog kunna slå öfver till vansinne. Målaren Spinelli, som hade dödat en vän i tvekamp, förföljdes sedan af en oupphörlig synhallucination, som visade den dödade vännens gestalt och anletsdrag.

Förskräckelse är en annan källa till hallucina-

tioner, såsom det ofvan anförda exemplet af den tolfåriga flickan visar. Naturforskaren och filosofen Blaise Pascal, som en gång var nära att bli störtad i Seine, såg sedan dess och ända till sin död allt oftare en djup afgrund vid sina fötter.

Patologiska läroböcker uppräkna många abnorma kroppsliga tillstånd, som gynna uppkomsten af hallucinationer. Sådana äro för stor blodrikedom eller blodbrist, sjukdomar i hjärnan, hjärtat, underlifvet och lungorna, hypokondri och hysteri, fallandesot, ihållande köld eller hetta, inandandet af förtunnad luft eller salpetergas, häftig smärta, kraftuttömning genom intellektuella ansträngningar, affekter af nedtryckande eller eggande art, narkotiska och alkoholartade ämnen o. s. v. Hallucinationer, föranledda af häftig köld, hade en Peter Stucki, som i februari 1848 gick från Wallis öfver det 7,000 fot höga Gemmipasset och därunder förfrös händer och fötter. På den alldeles öde och människotomma leden såg han snöskoflande karlar, personer som slöto sig till hans sällskap, en rullande snöklump, som förvandlade sig till en stor hund; han hörde likasom hugg af yxor, tal och skratt. Han dog tio dagar därefter. I Napoleon I:s här voro under det olyckliga vinterfälttåget i Ryssland hallucinationer vanliga.

Snart sagdt otaliga exempel visa, huru narkotiska ämnen, såsom opium, haschisch, vissa svamparter, rökelser och salvor inverka för att åstadkomma dels illusioner, dels hallucinationer. Medeltidens och nyare tidens andebesvärjare hafva mycket begagnat sig af dylika medel. Den bekante tyske prästmannen Horst, som skrifvit förträffliga arbeten rörande häxeriväsendet och andra vidskepelser och träget arbetat i upplysningens tjänst, gjorde en gång ett försök på sig själf och en sin vän, för att se, om en af de i Medeltidens trollböcker angifna rökelserna kunde ha någon inverkan på deras fantasi, och de sågo också människolika skepnader framträda ur rökmolnen eller ur jorden. Äfven häftig dans, såsom schamanernas och dervischernas, långvarigt betraktande af lysande föremål och långvarig vistelse i fängelser kunna föranleda hallucinationer. Den politiske martyren Silvio Pellico och den bekante konstnären Benvenuto Cellini hallucinerade båda i sina fängelser. De hallucinationer, som framkallas af opium, äro ofta vackra, men ofta också sorgliga eller rysliga, allt efter personernas själsstämning. En syn, som verkligen kan kallas sublimt sorglig, hade en muselman, som efter intaget opium betraktade hafvet. Böljorna förvandlade sig för hans ögon till myriader människohufvud, i hvilkas drag han såg gripande uttryck af vemod, sorg, förtviflan eller raseri.

Hallucinationer kunna smitta och gripa hela massor, förutsatt att de enskilde i dessa massor hafva ungefär samma bildningsgrad och idéinnehåll och åtminstone för tillfället äro eggade af samma känslor och förenade för vinnande af samma mål. I slaget vid Maraton sågo atenarne sin skyddsheros Teseus kämpa i sina leder, i slaget vid Regillus sågo romarne Castor och Pollux på sin sida i kampen, och i det nästan exempellöst blodiga slaget vid Kongslena, i hvilket de svenske bönderna tillintetgjorde en

stor här af danske och böhmiske krigare, sågo de förre, ehuru länge sedan till namnet kristnade, sina hedna fäders öfvergud, den gamle Oden, rida framför deras mot fienden tågande fylkingar. Medeltidens häxehallucinationer och de visioner, som Cromwells puritanske stridsmän sågo, äro likaledes bevis för att visioner kunna antaga ett epidemiskt skaplynne.

Obildade människor taga alltid eller nästan alltid sina hallucinationer för verklighet och tro, att de upplefvat, sett eller hört någonting, som i verkligheten föregått utom dem. Bildade, men åt svärmeri hängifna personer kunna också lätt fastna i samma villfarelse. Tänkande och kritiske män kunna däremot ha de mest intalande visioner, som härma verkligheten i nästan allt, utan att de fördenskull ett enda ögonblick tro på realiteten af hvad de se eller höra. Den förut omtalade Nikolai hade just skrifvit emot tron på spöken, då han en vacker dag och därefter under lång tid, men aldrig om natten, utan blott vid dagsljus, under promenader eller vid kaminbrasan, hemsöktes af hundratals spökgestalter, föreställande dels aflidna historiska personer, dels ännu lefvande bekante till honom. Nikolai förskräcktes alldeles icke af hvad han såg; men pinades dock af tanken att befinna sig i ett abnormt själstillstånd, från hvilket han måste befria sig. Medlet, som han tillgrep, var blodiglar, och dessa verkade förträffligt. Spökbilderna bleknade efter hand och försvunno till sist alldeles. Nikolais utförliga skildring af dessa hallucinationer och denna kur finnes tryckt i Berlins Vetenskapsakademis handlingar för år 1799.

Det är icke sällsynt, att människor, som blifvit blinde, få synhallucinationer, och att döfva personer ha hörselhallucinationer, hvilket lätt förklaras däraf, att hallucinationerna icke framkallas af verkliga yttre föremål, utan af reproducerade minnesbilder eller fantastiska föreställningar.

Psykologen Volkmann von Volkmar och andra antaga på grund af åtskilliga iakttagelser, att äfven djuren lida af hallucinationer, måhända äfven af illusioner. Att djuren hafva minnesbilder, och ej endast sådana, som återgifva enskilda personer och enskilda föremål, utan äfven allmännare minnesbilder, som i någon mån få tjänstgöra hos dem såsom de abstrakta begreppen hos oss, har jag påpekat i en föregående föreläsning om djurens intelligens. Det ligger då för ingen del utom möjlighetens gränser, att äfven de kunna hallucinera.

Med afseende på synhallucinationernas förhållande till de verkliga yttre varseblifningarna kommer man vid jämförelsen af en mängd berättelser till det resultat, att de kunna bestå bredvid hvarandra och undantränga hvarandra. Ett fantom, som ses framför en vägg, undanskymmer den del af väggen, framför hvilken det står, likasom om fantomet vore ett verkligt ting. För min del tror jag också, att fantomet så väl som de verkliga föremålen intager sin bild på ögonens näthinnor och sålunda kan undanskymma andra bilder på desamma. Detta bestyrkes också af fysikern och filosofen Fechner, som genom experiment med synhallucinanter utrönt, att om de trycka med fingret på den ena ögongloben, så se de

icke blott andra föremål dubbelt, utan äfven fantomen dubbelt. Emellertid äro synfantomerna, ehuru fullkomligt tydliga och bestämda till formen, dock aldrig fullt så klara till färgerna som de verkliga yttre synintrycken. Äfven på ögats näthinna måste således deras färg vara mindre klar, hvaraf det ock låter förklara sig, hvarför fantomet, när hallucinanten går helt nära intill en vägg, kan försvinna. I vissa fall har man iakttagit, att fantomet blir genomskinligt, när patienten kan förmå sig att strängt rikta sin uppmärksamhet på verkliga objekt; ja att det alldeles försvinner, när något föremål, som i hög mån fängslar patientens vetgirighet eller nyfikenhet, ställes på den fläck, där han ser fantomet.

Hallucinationernas uppkomst gynnas utan tvifvel af en särskild disposition i sinnesverktygen och nervsystemet i sin helhet. Därom vittnar t. ex. den omständigheten, att hallucinationerna ofta ej bestå i något annat än i gestaltlösa ljusfenomen, hvilka också ofta föregå eller ledsaga de gestaltade fenomenen eller fantomerna. De franske läkarne Leuret och Metivié hafva iakttagit på sina sinnessvaga patienter i Salpétrière, att de, som voro behäftade med hallucinationer, hade den snabbaste pulsen. Två andre läkare, Moreau och Baillarger, hafva iakttagit, att ett vågrätt läge i sängen främjar hallucinationer, emedan blodet då stiger mer åt hufvudet. Emellertid omtalar Fechner i sin Psykofysik ett fall, då hallucinationerna fortforo äfven efter den starkaste blodförlust.

Såsom jag förut nämt är det för en del personer möjligt att af egen fri vilja framkalla hallucinationer. Därtill kräfves dock särskildt ansträngning och en länge fortsatt öfning. I nyare tider har i synnerhet professor H. Meyer gjort rön härmed, för hvilka han redogör i sitt verk: »Physiologie der Nervenfaser». Efter lång öfning blef det honom möjligt att efter godtfinnande framkalla subjektiva synförnimmelser. Försöken anställdes både dag och natt med slutna ögon och erbjödo många svårigheter. Lättast verkställdes försöken, då han låg stilla på ryggen. Det måste vara tyst rundt omkring, emedan hvarje buller hindrar, att minnesbilden eller föreställningen stegras till nödig intensitet. Vid de första försök, som lyckades, visade sig hela fantomet lysande, med skuggor af ett svagare blåaktigt ljus. Längre fram såg han fantasibilderna likasom tecknade med klara konturlinjer på mörk grund. Teckningarna liknade dock icke kritteckningar på en mörk tafla, utan snarare fosforteckningar på en mörk vägg om natten, men utan fosforns lysande rök. Efter än längre öfning lyckades det honom att i det slutna ögats mörka synfält se hvilka föremål som helst i deras naturliga färg och belysning, och öppnade han hastigt ögonen, kunde han fortfarande se dem för ett ögonblick. Dock hade han icke alltid färgen i sin makt, i fall denna icke bestämdes af synföremålets beskaffenhet. Ett ansikte t. ex. såg han alltid i dess naturliga färg, men hade han tänkt sig en röd duk omkring dess hufvud, såg han ofta i dess ställe en blå. Att framkalla en bestämd färg var honom svårare än att framkalla en bestämd

gestalt. Genom fortsättningen af dylika rön skulle han måhända hafva utbildat sig till fullständig hallucinant, som äfven med öppna ögon kunde sett hvad fantasibilder han velat; men dylika försök äro farliga och kunna lätt sluta så, att man ej mer förmår bortbesvärja de syner man frammanat.

Det är en icke ovanlig hallucination, att man ser sig själf som ett sitt andra jag. Enligt en gammal fördom skulle detta förebåda visionärens snara död. Denna hallucination innebär dock lika litet något förebåd som hvarje annan. Jag behöfver endast påminna därom, att Göthe lefde många år i god hälsa och välmåga, sedan han under en promenad till häst sett sig själf.

Den föreläsning jag nu afslutat är den tolfte i ordningen. Återstår således tre, som jag denna termin skulle hålla. Då jag emellertid har skäl att antaga, att jag möjligen redan under innevarande vår kan varda kallad att taga inträde i Svenska Akademien, och fördenskull behöfver någon tid, som jag uteslutande kunde ägna åt de nödiga förberedelserna härtill, har jag hos föreläsningsstyrelsen anhållit, att de tre återstående föreläsningarna skulle få uppskjutas till längre fram, hvarom underrättelse skulle meddelas genom tidningarna. Föreläsningsstyrelsen har beviljat denna min ansökan, och i det hopp, att mina åhörare icke illa upptaga denna för mig alldeles nödvändiga anordning, ber jag få tacka dem

för den vänliga uppmärksamhet, som äfven denna termin har kommit mig från deras sida till del, och hälsa dem välkomna till åhörande längre fram af de återstående föreläsningarna.

TRE FÖRELÄSNINGAR

ÖFVER

ANTROPOLOGI

HÅLLNA I GÖTEBORG I SEPTEMBER 1878

AF

VIKTOR RYDBERG

FORTSÄTTNING AF FÖRELÄSNINGARNA VÅRTERMINEN 1878

13.

Under de föreläsningar jag höll förliden vårtermin sökte jag redogöra för våra sinnesorganers funktioner i deras psykologiska betydelse. De tre föreläsningar jag under innevarande månad har att hålla äro att betrakta som en fortsättning af denna serie. Det vore min mening att i dessa tre lämna en öfversikt af det mänskliga känslolifvet, af våra drifter och begär, för att därefter under den kommande höstterminen öfvergå till en framställning af vår naturells utveckling till sinnlig vilja och förnuftig vilja, i och med hvilken framställning vi då äro inne på det område, som af de fleste filosofer räknas till sedeläran, moralen eller etiken, men som äfven kan hänföras till antropologien. Det skulle vara mig en stor glädje, om något af den vänliga uppmärksamhet, hvarmed mina åhörare följt de föregående föreläsningarna, ville ledsaga mig äfven under dessa. Problemen, som här föreligga, äro lika djupa som metafysikens; men intresset, som de ingifva, ligger oss närmare, och de tillåta äfven en lättfattligare behandling. Måtte nu en sådan lyckas mig! —

Såsom dagrar, skuggor och färger lifva konturteckningarna i en målning, så genomtränga känslor af de mest olika slag vårt föreställningslif. De uppstiga i vårt medvetande utan att förråda den själens innersta rörelse, hvarur de haft sitt upphof. De kunna framträda dels som allmänna stämningar, utan att vi hafva en klar föreställning om deras orsak, liknande däruti skenet från en ljuskälla, som är dold för våra blickar; dels äfven förbundna med bestämda intryck, tydliga föreställningar. De kunna framträda dels förknippade med kroppsliga tillstånd, föranledda af sådana eller föranledande sådana; dels förknippade med minnesbilder eller med sträfvanden och begär och tyckas än förorsakade af sådana, än förorsakande dem. Känslor genomströmma utan afbrott hela vårt jordiska lif. Intet ögonblick af detta är utan känslostämningar eller affekter. Ej heller känna vi ur erfarenheten något ändligt lefvande väsen, i hvilket vi icke, i analogi med oss själfva, måste föreställa oss en ständigt flytande känsloström. Ett ändligt väsen, hvars hela själslif ginge upp i en objektiv betraktelse af tingen, vore oss så godt som ofattligt. Vi icke blott förnimma och uppfatta företeelserna omkring oss, utan vi måste äfven hängifva oss åt dem med någon grad af sympati eller antipati, behag eller obehag, böjelse eller afsmak. Hvad själen än må erfara — sinnesintryck, föreställningar o. s. v. — af hvarje erfarenhet kunna vi vänta en känsla af *lust* eller *olust*. Ej endast hvarje färgsammanställning eller hvarje tonföljd eller samklang har för oss sin lust eller olust, utan äfven hvarje enskild färg

eller hvarje enskild ton, ehuru vi icke alltid uppmärksamma det, likaväl som hvarje smak, hvarje lukt, hvarje hudnervförnimmelse. Till och med tänkandets aldra torraste eller mest abstrakta begrepp äro icke alldeles blottade på dem. Begreppet enhet t. ex. ger en märkbar känsla af lust; begreppet splittring af olust. Klara och bindande bevisningar, i hvilka ingen länk i slutledningskedjan är öfversprungen, ge äfven på geometriens abstrakta område en känsla af välbehag.

Utan dessa hvarandra ständigt aflösande känslor skulle vi svårligen kunna bilda oss föreställningen om vårt eget jag, emedan vi då icke kunde fästa större värde vid skillnaden mellan vårt jag och alla andra företeelser än vid skillnaderna mellan dessa företeelser inbördes.

Hvad är nu känsla? Ordet nyttjas om så mycket, att man ej må undra, om mången psykolog har tvekat att nyttja detta ord i så vidsträckt bemärkelse som språkbruket gör det, som sammanfattar under detta namn förnimmelser af mycket olika art. Vi kalla hunger och törst för känslor; så benämna vi äfven glädje och sorg, hopp och fruktan, kärlek och hat. Och vi tala på samma gång om känslan af det sköna och det fula, om känslan för sanning, ära, dygd. I *en* punkt öfverensstämma dock alla känslor, huru olika till ursprung och innehåll de i öfrigt må vara. De icke blott *äro*, utan gifva sig äfven omedelbart *tillkänna* som ett tillstånd hos den känsliga varelsen själf. I känslan rent som sådan skiljer människan icke mellan sig och sina bestäm-

ningar. Däri sammanträffa de alla, och därför har man också rätt att förena dem under ett och samma namn. Syn-, hörsel- och de öfriga sinnesförnimmelserna äro visserligen äfven själstillstånd; men de uppfattas icke omedelbart som endast sådana, utan hänföras äfven till ett objekt, till en så kallad yttre orsak, som framkallat dem. Likaledes äro våra föreställningar själstillstånd, men de hänföra alltid till yttre företeelser eller ock till jaget, som då blir föremål för objektiv betraktelse. Vår ande har den ursprungliga egendomligheten att icke blott erfara intryck, erfara sina förändringar och sin verksamhet, utan ock att gifva dem ett särskildt värde för honom själf som lust eller olust, harmoni eller disharmoni. Under dessa båda kategorier lust och olust, behag och obehag, harmoni och disharmoni kunna alla våra känslor grupperas, så väl de lägre, sinnliga, som de högre, förnuftiga.

Med dessa benämningar, lägre eller sinnliga känslor och högre eller förnuftiga är en annan indelningsgrund gifven, som är af hög betydelse. Människan har eller är icke blott en sinnlig naturell, utan ock en förnuftig. Hon har eller är icke blott sinnlig drift och sinnligt begär, utan förnuftinstinkt och förnuftiga begär. Och därför kan hon utveckla sig ej blott till en sinnlig vilja och sinnlig karakter, som söker endast det nyttiga, det nöjsamma, det relativt goda, för henne själf, utan äfven till förnuftig vilja, till sedlig karakter, som söker det sanna, goda och sköna för deras egen skull. Denna i människan befintliga dualitet, som dock för ingen del är

en oförsonlig dualism, är, såsom nämdt, af största vikt att hafva för ögonen. Filosofer, som felat häruti, hvilka betraktat människan endast som sinnlig eller naturlig varelse, hafva i sina moralsystem kommit till de mest brutala och praktiskt skadliga slutsatser eller, om de velat undvika dessa, gjort sig skyldiga till ohjälpliga motsägelser, i det de likväl sökt ur människans sinnliga väsen härleda en kraft, som bjuder henne att mer eller mindre lämna det sinnliga jagets intressen utan afseende.

Många filosofer hafva kallat känslan för en dunkel instinktiv kunskap. Visst är också, att ingenting kan fattas i begreppets form, som icke förut förnummits i känslans form. Och visst är äfven, att känslan under hela vår jordiska tillvaro bildar och skall bilda ett det betydelsefullaste komplement till vårt förstånd. Huru vår kunskap än må växa, vill det ändå tyckas för oss själfva, som om det äkta mänskliga i vår världsuppfattning låge ej endast i utsiktens vidd och klarhet, utan äfven i den varma färgton känslan ger däråt. Och icke mindre säkert är, att ehuru människans sedliga lif måste i sin allmänna riktning bestämmas af klart medvetet begrepp om det sedligt goda, så måste dock begreppet, emedan det är abstrakt, fullständigas genom känslan. Vi kunna därför i många fall allena genom hvad man kallat sedlig smak eller sedlig takt afgöra hvad som är rätt och pliktenligt.

På känslans allnärvaro hvilar vår högre mänskliga utbildning. Det är hon, som lifvar och befruktar fantasien och sålunda skapar poesi och konst. Det

är hon, som sporrar tänkandet till dess högsta ansträngningar, och det är hon, som bär inom sig de sedliga idealen för våra handlingar. Det är våra estetiska, sedliga och intellektuella känslor, som gifvit uppslaget till vetenskapen, hvars uppgift är att i klara begrepp öfversätta hvad känslan fattat på sitt eget vis. All forskning är ingifven af den intellektuella känslan för sanningens värde, och de vetenskapliga upptäckternas historia visar på hvarje blad, huru äfven på de mest abstrakta områden en betydelsefull roll spelas af den instinktiva takt, som vid en undersökning genast känner ut hvarpå det egentligen kommer an och redan vid undersökningens början finner rätta spåret för hennes fortsättande till ett tillfredsställande slut. Och det finnes och torde alltid finnas vetenskapliga förutsättningar, som äro rena känslopostulat. Ett sådant postulat, som i alla tider legat till grund för all verklig forskning, äfven för de vetenskapsmäns, som aldrig frågat efter någon metafysik, är den fordran vi ställa på universum, att det, i trots af sin oändlighet för våra sinnen, skall vara ett förnuftigt, innerligt afslutadt helt.

Med allt detta må man dock akta sig för att tro på känslans ofelbarhet i sitt förhållande till begreppskunskapen. Förståndet kan misstaga sig, men endast så länge, som det icke med uppmärksamhet följer sina begreppskombinationer. Känslan blir aldrig klart medveten af sin egen verksamhet; hon kan endast egga förståndet att med klara begrepp intränga i det som hon dunkelt förnimmer och anar. Vi torde längre fram närmare återkomma till detta ämne.

Som nämdt kunna alla känslor hänföras under de båda kategorierna *lust* och *olust*. Men just emedan dessa kategorier äro så allmänna, äro de oss till föga hjälp, då vi vilja göra oss hemmastadda i känslornas så utomordentligt rika och skiftande värld. Vetenskapen har uppställt olika grunder för deras gruppering, och vi skola längre fram sysselsätta oss med den viktigaste af dessa indelningar, nämligen den i *sinnliga och förnuftiga känslor,* då vår uppgift blir att skildra, huru den mänskliga naturellen utvecklar sig till sedlig karakter. Nu vilja vi endast kasta en förberedande och orienterande blick in i denna värld, och kunna då äfven där upptäcka likasom fyra väderstreck, mellan hvilka känslans magnetnål rör sig under ständiga svängningar och afvikelser, ty i känslovärlden äro de magnetiska strömningarna starkare och mer växlande än i den fysiska. Vi kalla dessa känslor *glädje* och *sorg*, *kärlek* och *hat*. Att kärleken och hatet af antropologerna snarare räknas till *begären* än till känslorna, betyder härvid föga, eftersom känsla och begär stå i det innerligaste samband med hvarandra, utgå ur hvarandra, framkalla hvarandra och slå öfver i hvarandra. I hvarje begär ligger känsla; och i hvarje känsla — mest i de sinnliga, men äfven i de estetiska, sedliga och intellektuella känslorna — ligger ett begär. Begäret är själf en anteciperande känsla.

Glädje och sorg i sina finare skuggningar af glädtighet och svårmod äro de egentliga grundtonerna i vårt själslif. Om vi också icke alltid äro glädtigt eller svårmodigt stämda, så lutar dock magnetnålen

i vårt inre åt den ena eller andra af dessa poler, och däraf kommer det sig, att alla andra känslor och öfvergående stämningar få sin färgton af dem. Jämföra vi människans lefnadsåldrar med afseende på dessa känslor, så liknar de flestes lif en dag, som börjar med en klar morgon med frisk och spänstig luft, öfvergår i en kvaf och tyngande middagstid och slutar med en grå och mulen afton, sällan lifvad af tillfälliga solglimtar. Detta bevisar, huru stort inflytande organismens tillstånd, den kroppsliga utvecklingens skeden utöfva på vårt känslolif. Ju bättre hälsan är, ju raskare och normalare alla lifsyttringar, dess rikare kan glädjekällan flöda, och det ju mindre själen har utvecklat sig till självmedveten ande. Barnet, i synnerhet den lilla flickan, ej fullt så mycket gossen, kan spritta af glädje, utan att veta hvarför; dess anletsdrag kunna vara som förklarade af sällhet, munnen le, ögonen stråla; men alla spörsmål efter orsaken därtill äro antingen fruktlösa eller möta de ett svar, som kan ange en den aldra obetydligaste orsak till denna öfverlyckliga sinnesstämning. Men glädjen, likasom många andra känslor, hämtar sin näring ej endast ur det omedvetna själslifvets djup, utan slår rötter äfven i vårt medvetna föreställningslif. Öppnar sig människans utsikt inne mot en vidsträckt framtid, som inbillningskraften kan utmåla med mer eller mindre lysande färger, såsom ynglingen vanligen gör det, så råder i lynnet en böjelse till glädtighet; är människans lif i sina väsentliga drag redan bestämdt af det förflutna, har hon redan dragit sin lott ur ödets urna och lefver mer i minnet och det närvarande ögonblickets bekymmer, då blir svårmodet gärna den rådande stämningen. Därför är ungdomen oftast tillgänglig för glädtighet, den mogna åldern för svårmod, och hos djupare anlagda naturer är öfvergången från den ena lefnadsåldern till den andra vanligen åtföljd af tungsinthet eller vemod. Hos sådana naturer kan till och med öfvergången från gosseåldern till ynglingaåldern kännas som en förlust, ja som förlusten af en lycka, som ingenting kan ersätta. De ytligare naturerna hälsa denna öfvergång med glädje; de se sig ur hemmets och skolans bundenhet försatta i friare lefnadsvillkor; de tycka sig med mer utvecklade kropps- och själskrafter ha vunnit en större betydenhet och kunna göra mer sin egen vilja gällande, och de vinkas dessutom af njutningar, som äro för gossen okända; men icke dess mindre finnas fint anlagda skaplynnen, som genast vid inträdet i ynglingaåldern sakna barndomslifvets sköna fantasivärld och nedstämmas af de erfarenheter de göra, sedan de lämnat hemmets sedligt rena luftkrets.

Ju äldre människan blir, ju bestämdare hennes lefnadssaga redan tecknat sina konturer, ju mer hennes lif är ett förflutet lif, uppsamladt i minnet, dess vissare kan hon, om hon icke är andligen förblindad, uttala domen öfver sig själf, och domen kan varda dess strängare, ju högre fordringar hon efter hand lärt sig ställa på den mänskliga personligheten, framför allt på sig själf. Ej under då, om mannaåldern redan ur denna synpunkt är stämd för svårmod. Här visar sig då också vikten af att äga ett någor-

lunda vackert lif bakom sig. Lyckligtvis är det så ställdt, att afstånd i tiden verkar som afståndet i rummet; det breder sig milda idealiserande förtonande färger öfver så väl det ena slags afståndet som det andra. Därför finnes det de, som knappt känna glädje annorlunda än i minnet, äfven då detta är en veblandad glädje. Men på bottnen af vemodets dunkla flod ligger mången pärla. Det kan ligga en njutning äfven i sorgen, såsom redan den romerske skalden Ovidius anmärkte: *est quædam dolendi voluptas.*

Glädjens och sorgens naturhistoria visar för öfrigt många underliga drag. De fördela stundom på sällsamt sätt vårt föreställningslif sins emellan. Det är en bekant sak, att komiske skådespelare ofta plågas i hemmet af tungsinthet, att gallsprängde recensenter, som nyttja pennan till pinoredskap för dem, som de kritisera, kunna i det personliga umgänget vara helt fridsamme och beskedlige; att filosofer, som till teorien äro optimister och ej endast tro med Leibniz, att denna värld är den bästa möjliga, utan också tro på alla missljuds bortdöende i en slutlig världsharmoni, kunna vara mycket missbelåtne och dystre i det praktiska lifvet. Den som skald så skämtsamme Ariosto var sluten och skumsinnt i umgänget med andra; den som filosof så förtvifladt pessimistiske von Hartmann lär åter vara en gladlynt, med sina lefnadsomständigheter förnöjd natur.

Då det nyss yttrades, att människolifvet från att likna en klar morgon öfvergår till en kvalmig middag och en mulen afton, så gäller detta lyckligtvis endast som regel, men icke som naturlag. Naturlag skulle detta visserligen vara, om glädjen hade sin enda rot i det kroppsliga, det sinnliga. Men han har, såsom det nämdes, en annan i vår andliga natur, och ju fullkomligare denna utbildas, dess ymnigare kan glädje flöda ur denna källa. En den skönaste typ för ålderdomen, förljufvad och förklarad af den glädje, som uppspringer ur ett ädelt, kärleksrikt och gudförtröstande lif, har den kyrkliga arfsägnen lämnat oss i bilden af aposteln Johannes, i honom, som i ungdomen var Jesus' närmaste vän och låg vid hans bröst, och som ännu hundraårig, i det härliga minnet af en sådan ungdomsvänskap och i minnet af trohet mot de intryck han då fått, spred med blotta åsynen af sitt anlete fröjd öfver församlingen, då han, för svag att kunna säga mer, lyfte sina armar och sade: »barn, älsken hvarandra inbördes!» Den lugna glädje, som man kan föreställa sig utstråla från ett sådant anlete, är en annan och högre än den som lyser ur det lefnadsglada barnets. Människokännarens öfvade öga uppfattar lätt, fast han ej med ord kan skildra, den skillnad som uttrycket af glädje, fluten ur en andlig källa, hon må vara moralisk eller intellektuell, har i människans anletsdrag, från glädjen som kommer endast ur öfverflödande friska lifssafter. Underbarast och innerligast verkar detta uttryck af andlig glädje, när man ser det plötsligen framskimra hos en sjuk eller af ödets slag hårdt träffad människa. Då verkar det som en uppenbarelse från en öfversinnlig värld, hvars tillvaro endast tron kan ana.

En glädje, som är tillgängligare för den mogna åldern än för ungdomen, är forskarens glädje, när han kan utropa: »jag har funnit det!» eller skaldens och konstnärens, när han kan säga med Göthe: »en idé har inträdt till mig!» Ur fröjder ur dessa djupa källsprång har man under kulturhistoriens mera lysande skeden sett ej blott enskilde vetenskapsmän och konstnärer njuta, utan hela släkten — man skulle kunna säga: hela folk — ha njutit med dem. Under den tid, då geometriens grundvalar lades af de gamle hellenerna, var upptäckten af en ny matematisk sanning någonting, som väckte uppseende ej endast i de lärdes kretsar. Nyheten därom spred sig från stad till stad och vardt kunnig äfven för handtverkaren och arbetaren: man fröjdade sig öfver den mänskliga skarpsinnighet, som yppade sig i dessa rön, och man anade, att arbetet med skenbart så torra och abstrakta saker skulle åt mänskligheten smida ett det skarpaste och mest ofelbara verktyg för inträngande i naturens djupa gåtor. På samma sätt var under renässansens dagar hvarje framsteg konsten gjorde ett glädjeämne för alla. Florentinarne buro i triumf genom sina gator en målning, som syntes dem vara ett nytt steg framåt i förmågan att fästa på duken den bild af ideal skönhet, som föresväfvat en konstnärs blick. Det vore lyckligt, om den mänskliga odlingen åter kunde inträda i ett skede, då alla folkets klasser vore så delaktiga i den andliga bildningen, att alla kunde ur dessa källor hämta vederkvickelse från de bekymmer, hvarmed kampen för tillvaron trycker dem. Det vore

lyckligt, om det funnes en lefnadskonst för hela nationer, såsom det finnes en lefnadskonst för enskilde. På första bladet i lefnadskonstens lära står den sanning att läsa, att glädjen, som vinnes ur de sinnliga behofvens tillfredsställande, liknar en hastigt slocknande eld. Och den fröjd, som flyter ur organismens sundhet, är nätt och jämt så varaktig som hälsan själf. Äfven den är således icke att bygga på, ehuru det är en af de viktigaste uppgifter, bättre insedd och bättre löst af de gamle hellenerna än af oss, att bevara kroppens smidighet och styrka intill ålderns dar. Varaktig är endast den glädje, som framlyser ur en luttrad själs inre ljus.

Likasom glädjekänslan har olika varaktighet har hon ock, i likhet med andra känslor, sin periodicitet, sitt mer eller mindre snabba stigande och fallande. Ju mer hon beror på den blotta naturellen, eller med andra ord: ju mindre hon är fäst vid en utbildad karakter, dess hastigare och ojämnare är den rytm, hvari detta stigande och fallande sker. Äfven detta ser man på barnet, hos hvilket glädje och sorg, skratt och gråt följa hvarandra med en hast, som vore förvånande, om den icke vore så vanlig. Att med yttre medel framkalla och stegra en glädtig sinnesstämning låter sig göra; värre är att med dylika medel bibehålla honom på samma höjd, och värst är att hindra ett fallande, ett omslag i trötthet och förslappning, som icke mäter sig med den konstlade stegringen. All glädje af det sinnliga slaget beror på kontrastverkningar. Ju mer våra nerver varit utsatta för ett visst slags påverkan, dess emottagli-

gare äro de för ett motsatt. Vi förnimma kölden lifligare efter stark värme, mättheten angenämast efter hungern, ljuset starkast, när ögonen vant sig vid mörker. Så är det ock med vårt känslolif. Hvarje glädje synes större, ju större smärtan förut var; sällheten stegras af en föregående ångest. Den som aldrig känt olyckan kan icke rätt uppskatta lyckan. Ett exempel må belysa dessa kontrastverkningar. Vid tre graders värme erfar man en obehaglig känsla af kyla i fingrarne; men om vi under några minuter hållit handen i isvatten, kännes samma temperatur behagligt varm. Så — anmärker en författare — är det äfven med människohjärtat. Mången är missnöjd med sin lott och knotar öfver sitt öde, men nedsänkes hans hjärta i en verklig olyckas iskalla bad och förlorar han hvad han ägt, lär han att uppskatta hvad han förlorat; och återfår han då samma lott, öfver hvilken han förut klagat, skall han känna det som en lycka. Själfva hälsan vet endast den rätt uppskatta, som varit sjuk. Endast den tillfrisknande erfar den återvändande hälsans outsägligt lyckliga känslor och finner däri likasom ett vederlag för utståndna kval. Lika litet en människa oupphörligt förmår att njuta en älsklingsrätt, lika litet förmår hon att oupphörligt njuta en glädje, som icke är af andlig art. På ett långvarigt njutande af älsklingsrätten följer äckel; på sinnlig glädje följa trötthet, slapphet, liknöjdhet, tungsinthet. Arbetets ansträngning har också sin kontrastverkan i den hvila, som måste följa därpå i rytmisk omväxling. Men här finnes en skillnad, som är att anmärka.

Ett arbete, det må vara kroppsligt eller andligt, kan framkalla glädjen och vidmakthålla honom, om arbetet öfverensstämmer med våra anlag och böjelser; och när den nödvändiga hvilan kommer, är äfven hon en glädje, en njutning. Det kommer därvid icke så mycket an på det värde arbetets produkt kan hafva för andra. De små barnen, som till omväxling med läsningen sysselsättas med handarbeten, fröjdas åt sina händers verk, hur ofullkomligt det är, fullt ut så mycket som den skicklige konsthandtverkaren åt sitt mästerstycke, och skolgossen, som med mycket hufvudbråk löst ett honom förelagdt problem, kan känna något af den njutning som matematikern, då han utforskat någon af himmelsmekanismens gåtor. Glädje och sorg följa hvarandra i lifvet som dag och natt, och ju mörkare natten, dess skönare synes soluppgången.

Att uppställa denna kontrastverkan som en allmängiltig naturlag går dock icke an. Det gifves olyckor så svåra, sorger så långvariga, att de, i stället för att höja vår förmåga af glädje, kunna förlama och döda henne. Den af Byron skildrade fången på Chillon, som i åratal legat i ett underjordiskt fängelse, bunden med kedjor vid den däfna bropelaren, och där sett sina käraste dö vid sin sida, var till sist ur stånd att känna glädje, då han återgafs åt dagsljuset och friheten. Fritz Reuter, den allbekante novellisten, har skildrat det tröstlösa själstillstånd, hvari han under åratal befann sig, sedan han blifvit utsläppt ur det tukthus, hvari en rädd och tyrannisk regering hållit honom i sju år

fången. Kontrastverkningen gör, att den minsta lilla gåfva kan sprida en glädje för stunden i nödens hem, att en söndagsutflykt vid vackert väder kan kvarlämna i arbetarens minne en stämning af glädje för den följande arbetsveckan; men det långa oafbrutna umbärandet, den hopplösa nöden förlamar och tillintetgör själfva mottagligheten för glädje, såvida icke den betryckte har ur andliga källor hämtat en tröst, som upprätthåller honom.

De ryktbare matematikerna Bernoulli, Laplace, Weber och Fechner ha lämnat bidrag till försök att bringa läran om glädjen i naturvetenskaplig form, särskildt med afseende på den glädje och den trygghetskänsla, som kan följa ur olika förmögenhetsvillkor. Jag kan här icke redogöra för de formler, hvartill de kommit, utan endast till belysning framhålla ett exempel. Bär man en liten tyngd i handen, så kännes äfven en obetydlig vikttillökning, som lägges till denna tyngd; bär man en större börda, så måste också vikttillökningen, om den skall kunna förnimmas med nerverna, vara betydligt större. Om man t. ex. bär 30 viktdelar i handen och då har nätt och jämt känsel af ökad tyngd, om ännu en sådan viktdel tillkommer, så känner man däremot ingen ökad tyngd, om man bär 60 viktdelar i handen och ännu en sådan viktdel tillägges; utan bördan måste då ökas med två viktdelar. Denna erfarenhet har visat sig hålla stånd vid alla mätningar af förnimmelsens styrka i förhållande till retelsens storlek, i fråga om alla våra sinnesnerver; med tillhjälp af den matematiska formel, hvarmed denna erfarenhet

kan uttryckas, kan man ock bestämma det relativa värde, som t. ex. en summa af 100 kronor har för personer af olika förmögenhetsvillkor, och man antager, att samma formel, den så kallade Bernoulli-Weberska lagen, låter tillämpa sig äfven på enskilda människors, olika folkklassers och hela nationers mottaglighet för intryck af sin politiska, sociala och ekonomiska ställning. Också är det helt säkert, att en liten tillökning i det godtycke och de utpressningar, hvarunder Turkiets och Persiens undersåtar lida, skulle harma dem vida mindre än ett motsvarande mått af godtycke skulle uppreta ett vid lagbunden ordning och fria statsinrättningar vandt folk såsom det svenska eller engelska. Tillämpad på beskattningsväsendet skulle samma formel komma det lilla kapitalet till godo i jämförelse med det stora; men tillämpad åter på de olika folkklassernas mått af glädje och lycka, kan samma formel leda till beklagansvärda praktiska förirringar, ty det är lätt att därur draga den slutsats, att ju eländigare en folkklass lefver, dess mindre skall den ha känning af eländets tillökning och dess mer af en obetydlig förbättring i dess villkor. Men den som på grund däraf ville göra sig till sakförare för eländets upprätthållande skulle därmed endast göra sig till en *advocatus diaboli*, till en sakförare för den makt, som bjuder hån åt sedligheten och religionen, åt rättvisan och barmhärtigheten. — Det är och förblir en mänsklig plikt att sprida upplysning och välmåga till så många som möjligt; det är och förblir en religiös plikt att älska nästan som sig själf, och man

får därifrån icke afhålla sig af sådana reflexioner, som att »den som fått något vill ha mera», eller af sådana anekdoter som den om Jacques Amyot, hvilken yttrade den bekanta sentensen: »Aptiten kommer medan man äter», då hans lärjunge, den franske konungen Karl IX, icke kunde tillfredsställa honom med ökade löneförhöjningar och undrade däröfver, emedan den lärde mannen var så nöjd med sin lott, så länge han ännu var fattig.

Glädjen har en stor både praktisk och sedlig betydelse. Han parar sig gärna med ett välvilligt sinnelag och framkallar välvilja äfven hos kalla och hårda lynnen, och han har, likasom sorgen, beklämdheten och ångesten, en förmåga att på osynliga vägar sprida sig till omgifningen. Alstringsförmågan hos författare och konstnärer, arbetsförmågan hos andra stegras, och lifvets dagliga uppgifter lösas lättare vid glädtig sinnesstämning. Anmärkningsvärd är äfven glädjens inverkan på organismen. Han åtföljes af lifligare hjärtslag, blodets friare strömning i de finaste åderförgreningar och en lättare andning. Det är som om själens, den i organismen härskande principens, känsla af lycka meddelade sig till alla de lefvande väsen, alla de celler, hvaraf kroppen är uppbyggd. Ofta, som man vet, åtföljes glädjen, då han uppträder ögonblickligt och som affekt, af den stötvis påskyndade och egendomliga andningsrörelse, som vi kalla skratt. Fysiologen Carus anmärker emellertid riktigt, att ju mer glädjen är af andlig art, dess mer inskränker sig skrattet till en blott antydan i anletsdragen, d. v. s. till *leende*.

Glädjen verkar i allmänhet förskönande. Han likasom förklarar anletsdragen och gifver hållningen mer spänstighet. Men uppträder han häftigt och idélöst, kan han också verka oskönt. Osköna äro alltid rörelserna, då språkbruket hänför dem under namnet »lustiga», och denna oskönhet kan öfvergå till det rent af vidriga, när lustigheten yppar sig i karikering af kroppslyten.

Sorgen, glädjens motsats, verkar också motsatt på vår organism. Han framkallar långsammare hjärtslag och andning, och blodet strömmar tillbaka från ådernätets finaste förgreningar under hudytan. Likasom glädjen gärna förenar sig med välvilliga känslor, parar sig det dystra lynnet hos svagare själar med en människofientlig sinnesstämning, medan sorgen hos högsinnade människor, som drabbats af stora olyckor, kan vända sig åt det sublima och åstadkomma hvad grekerna kallade *pathos* och betraktade som tragediens högsta uppgift. Sorgen minskar handlingskraften och arbetsförmågan. Detta gäller som regel, hvilken emellertid har sina undantag särdeles bland poesiens och konstens idkare. Hos dem har, om icke sorgen själf, så det vemod, hvari sorgen långsamt förklingar, en afgjord benägenhet att gifva sig uttryck i ord, toner och bilder, och äfven om det är en öfverdrift hvad Alfred de Musset låter sin sångmö säga: att de mest förtviflade sånger äro de skönaste, och att det finns odödliga sånger, som äro rena suckar, så låter det icke neka sig, att mycket af det aldra skönaste, som dikten gifvit oss, ingifvits af smärtan och vemodet. Ingen sats är så oberät-

tigad, så psykologiskt våldförande och af erfarenheten så vederlagd som den, att poesien nödvändigt skall visa ett gladt anlete. Hvad vore poesien, om hon så ensidigt afspeglade det mänskliga känslolifvet, att hon icke hade rytmiska välljud för något af den oändliga smärta, som genomtränger skapelsen i omväxling och blandning med en oändlig glädje? Icke så litet af denna smärta lindras genom den himmelska dottern poesien, och skalden, som i dikten andas ut sitt svårmod, mildrar det därmed i tusen bröst. Och ingenting är så obefogadt som att se omanlighet i den sorgset stämda dikten. Det gifves händelser både i folkens lif och i de enskildes, så smärtsamma, och det gifves frågor ställda på samtiden och eftervärlden, så tyngande och ödesdigra, att endast narren, men icke mannen, kan gladlynt se dem i ansiktet. Skalden vill och får icke göra det, när sådana händelser och sådana frågor inspirera honom till diktning.

Sorgen är en viktig faktor i människokarakterens utveckling. Den religiösa människan vet detta bäst och känner väl, att det gifves en sorg efter Guds sinne, som verkar bättring till salighet. Gifves det andra och högre väsen, hvilkas utveckling kan försiggå så som en jublande melodi utvecklar sig, i hvilken hvarje glädjeton dör endast för att melodien må lefva, så är det visst, att människonaturen, sådan vi på jorden känna henne, icke duger för en sådan lycka. För mången är det redan för svårt att utan öfvermod bära den lilla lycka, som här fallit på hans lott. Sorgen gör ödmjuk, och

mången som i glädjens dagar förgätit behofvet af ett högre stöd, känner detta behof dess djupare i pröfningens.

14.

Vi skola i dag fortsätta betraktelsen öfver några af de mer framstående och allmänna företeelserna i människans så oändligt rika känslolif.

I den förra föreläsningen skildrades glädjen och sorgen som känslolifvets båda grundstämningar. Vi skola i dag sysselsätta oss med de andra polara motsatserna i våra känslors värld.

Alla hafva vi väl erfarit de hemlighetsfulla känslor, som kallas sympati och antipati. Man känner en dragningskraft till vissa individer, en frånstötningskraft i närheten af andra, utan att veta någon orsak därtill. Det är möjligt, att den person, till hvilken man känner sig dragen, icke har hvad man kallar ett fördelaktigt yttre, och att den, för hvilken man erfar en oförklarlig motkänsla, har vackra anletsdrag och god hållning. Orsaken till sympatien eller antipatien ligger således icke i skönhetssinnet, i en estetisk känsla. Tilldragningen och frånstötningen måste ha en djupare grund än blotta intrycket af personens yttre. De hvila på en omedveten kunskapsprocess, på en — man vet icke huru —

tillkommen förnimmelse däraf, att det väsen, hvartill vi känna denna dragningskraft, har något, som genom likhet eller olikhet med oss själfva i naturell, i temperament, kan bidraga till vårt eget väsens harmoniska utveckling. I antipatien ligger utan tvifvel förnimmelsen af något motsatt. Den är förträffligt skildrad af Göthe i förhållandet mellan Margareta och Mefistofeles. Den unga flickan vet icke hvem kamraten är, som hänger hennes älskare i hälarne; men när helst han nalkas, känner hon hjärtat beklämdt.

I nära sammanhang med sympatien eller samkänslan står den så kallade medkänslan, som emellertid icke får förblandas därmed. Medkänslan yppar sig nämligen dels i medlidande, dels i medglädje, i hjärtats behof att glädjas med dem som glade äro, och lida med dem som lida. Medlidandet och medglädjen knyta sig till alldeles bestämda sinnesintryck eller föreställningar om en annan varelses olyckliga eller lyckliga tillstånd för tillfället. I sympatien däremot ana vi något, som uppenbarar oss ett öfversinnligt mystiskt samband mellan människosjälarna. Om några intryck på nerverna här medverka, om elektriska och magnetiska krafter äro med i spelet, då vi förnimma sympati eller antipati, därom veta vi intet, ehuru många gissningar härom förekomma i äldre naturfilosofiska skrifter. Faktiskt är, att man i somliga personers närvaro likasom andas lättare och känner sig — om man varit orolig — lugnad och harmonisk, medan man i andras närvaro kan erfara en motsatt förändring. Att utreda de

tusen trådar, hvarpå detta beror, låter sig icke göra. Man har uppställt en formel såsom högsta lag för sympatien, nämligen att den gör sig gällande mellan individer, hvilka väsentligen öfverensstämma i föreställningssfär och därur härflytande känslor och begär, men jämte denna öfverensstämmelse tillika hafva en viss, ömsesidigt kompletterande olikhet i skaplynnet. Men denna formel är så allmänt hållen, att den har föga värde. Alla människor hafva ju en viss likhet med hvarandra, om ej i annat så i deras gemensamma mänskliga natur, på samma gång som en viss olikhet. En förklaring är icke gifven, förr än man kan säga, hvari den likhet eller olikhet består, som vållar sympatien eller antipatien. Såsom nämdt, bero de icke af ett estetiskt tilltalande utseende. Den dragningskraft, som detta utöfvar, är af annan art och kan alldeles motvägas af en oförklarlig antipati för den estetiskt behagliga personen. Emellertid gifves det obestridligen någonting äfven i en människas utseende, som väcker sympatien eller antipatien — och detta är i främsta rummet ögat, blicken. Ögat har det egendomliga hos sig, att det är den enda del af människokroppen, i hvilken något af andens aldra hemligaste verkstad står öppet för betraktaren, den del nämligen, som utgöres af synnervens omedelbart från hjärnan utgående nervsubstansförlängning. Den betäckes icke af en ogenomskinlig hud, utan af glasartade, genomskinliga medier. Hvad därinom försiggår är något underbart: de obeskrifliga, men ändå så lätt uppfattliga skiftningar som glansen i ögat får genom de för

betraktaren dolda känslor, begär, föreställningar och tankar, som röra sig inom den af ögat speglade själen. Och icke mindre underbar är den instinktiva säkerhet, hvarmed en del människor och delvis äfven djuren uppfatta och tyda dessa skiftningar. Man läser där utan svårighet hot och vrede, fröjd och tillgifvenhet, afund och skadelystnad. Men det är icke blott de tillfälliga affekterna, som däri röja sig, utan någon gång äfven den genomgående naturellen.

Medkänslan i sina yttringar af medlidande och medglädje är, såsom nyss nämdes, besläktad med sympatien, men likväl någonting annat än hon, emedan båda dessa yttringar knyta sig till en bestämd uppfattning af en annan varelses olyckliga eller lyckliga tillstånd för tillfället och vanligen upphöra, när detta tillstånd förändrats. Man likasom upptager för ögonblicket ett främmande jag i sitt eget jag, man försätter sig med fantasiens tillhjälp i en annans läge, föreställer sig hans glädje eller smärta, och denna föreställning väcker medglädjen eller medlidandet.

Bland dessa båda yttringar af medkänslan är medlidandet ojämförligt vanligare och äfven af praktiskt större betydelse än medglädjen. Till medlidandet, säger Jean Paul, fordras blott en mänsklig natur, men till medglädje en ängels. Är det senare en öfverdrift, så är det likväl säkert, att medglädjen sällan yppar sig, utan att man på förhand har sympati, vänskap eller kärlek för dem, öfver hvilkas glädje man glädjer sig.

Hvilken ofantlig betydelse för den mänskliga sammanlefnaden medlidandet har behöfver icke påpekas: hos den naturliga människan, som ännu icke utbildats till sedlig karakter, är det den enda inre motvikten mot en samhällsupplösande själfviskhet. Hela världshistorien kan betraktas som historien om utvecklingen af vårt släktes känslolif; hon företer en oaflåtlig strid mellan själfviskheten å ena sidan och medkänslan och den ur henne utgående välviljan å den andra, en kamp, som fått sitt uttryck icke minst i staternas lagstiftning och sättet för arbetets organisation. Det Messiasrike, om hvars tillkomst till jorden Jesus af Nasaret profeterat såsom världsutvecklingens slutmål, är det rike, hvarur egoismens demon är utstött, och hvars medborgare äro de, som mättat den hungrige, vederkvickt den törstande och klädt den nakne. Man har iakttagit såsom regel, att i samhällen med slutna kaster, stånd eller klasser, stående på mycket olika bildningsgrader, minskas medlidandet för personer af annan klass, stånd eller kast. Den stora olikheten i föreställningssfärer gör, att de få värre att sätta sig in i hvarandras läge. En annan iakttagelse är, att så kallade skickelsehjältar, som genom ovanliga ödets fogningar blifvit likasom höjda öfver alla mänskliga förhållanden, ha föga medlidande, antingen de nu, såsom vissa naiva barbariske landförhärjare och eröfrare, ansett sig kallade till att vara »Guds plågoris» eller de med Napoleon I ansett sig hafva någon mera ärofull mission än så att uppfylla. Egenrättfärdiga människor, personer uppfyllda af så kalladt

andligt högmod, personer, som föreställa sig vandra som Guds barn midt i en syndig omgifning, personer, som tro sig vara inne i en allena saliggörande tros alla mysteriers djup, äro likaledes föga medlidsamme, eller är deras medlidande af rent doktrinär art och slår lätt öfver i oblidkelig grymhet mot olika tänkande, såsom de många kättarebålen och religionskrigen bevisa.

Medlidandet och medglädjen äro icke de enda känslor, som kunna uppstå därigenom, att man lifligt föreställer sig en annan varelses kval eller fröjder. Föreställningen om en annans glädje kan också väcka den fula känsla, som kallas afund, när föreställningen sammansmälter med medvetandet af att man själf icke har en liknande orsak till en liknande glädje; och föreställningen om en annans olycka kan, om denne andre ej är en älskad eller värderad person, likaledes väcka en låg känsla, nämligen skadeglädjen. Många psykologer anse afunden förlåtligare än skadeglädjen. Allmännare utbredd är den otvifvelaktigt, och lättare ursäktad åtminstone af den, som själf lider däraf, ty han resonnerar vanligen så, att han egentligen endast önskar ha det lika godt som den andre, utan att därför vilja hans skada. Sant är också, att afunden lika ofta kan slå öfver till medlidande som till skadeglädje, ifall den afundade mister hvad man afundats honom. Skadeglädjen kan mindre lätt förskönas af den, som hyser honom. Är det en finkänslig själ, som har någon förmåga att gå till doms med sig själf, så blyges hon vid den första förnimmelsen af denna känsla

och undertrycker henne som ovärdig. Lägre sinnen däremot svepa sin skadeglädje i rättskänslans mantel: de vilja gärna se en rättvist drabbande Nemesis i hvarje olycka, som fröjdar dem. Från skadeglädjen har man att skilja den känsla af lust, som kan uppstå, t. ex. när man från landbacken, i medvetande om egen trygghet, betraktar ett med stormen kämpande skepp. Denna lust uppstår omedelbart ur jämförelsen mellan tvenne olika belägenheter utan att innebära någon önskan, att en sådan olikhet må förefinnas eller fortfara. Skadeglädjen vänder sig företrädesvis emot motståndare, hvaremot det tyvärr är en gammal erfarenhet, påpekad redan af Eschylus och Xenofon, att afunden företrädesvis väckes af nära bekantas och vänners framgång. Afunden kan, såsom förenad med ett omedvetet begär, tillspetsa sig skarpare än medlidandet. Detta senare ger sig lättare luft i affektartade urladdningar, medan afunden borrar sig djupare in och blir passion. En stor olycka kan vara viss om medlidande; en stor lycka om afund.

Likasom hvarje förnimmelse är en självförnimmelse, så äro också de mångfaldiga känslor, som uppstå, komma och försvinna i själen, våra självkänslor, ty själen afficieras i dem af sina egna tillstånd och sin egen verksamhet. Icke dess mindre kan man tala om självkänsla som en egenartad känsla, relativt motsatt alla andra. I det vanliga språkbruket plär man då förstå känslan af egen kraft och förmåga, känslan af egen värdighet och eget värde, våra personliga företräden, förtjänster o. s. v. Människans självkänsla smekes redan då hon ser sig vara föremål för andras uppmärksamhet. Samma känsla höjes vid åsynen eller bruket af sådana föremål, i hvilkas användande hon kan göra sina krafter, sina insikter, sin skicklighet gällande. Ryttaren erfar denna känsla, då han stiger till häst, soldaten, då han fattar sina vapen, den skicklige slåtterkarlen, då han i spetsen för de andre lyfter sin lie. Medvetandet om en bärgad ställning, framför allt om en självförvärfvad rikedom, likasom också tanken på människor, som underordna sig oss, bero af oss, behöfva vårt beskydd, plär gifva åt denna känsla ett fast underlag. Arbetet är självkänslans bästa skola, och arbetets beskaffenhet plär också ge olika människors självkänsla en olika skiftning. Plikten att sörja för andra har ofta väckt en slumrande självkänsla till lif, hvarför också familjefäder vanligen äro bättre skolade för lifvets kraf än ogifte män. Hos mången utvecklas självkänslan af den ställning han intager i lifvet. Det finns ämbeten, som i viss mån uppfostra sina innehafvare, emedan de nödga dem till ett bestämdt regleradt handlingssätt och borga för dettas framgång. Man har anmärkt, att mången har genom att beklädas med en hedersplats blifvit en hedersman.

En vilseledd självkänsla, som skapar en med förträffligheter utrustad fantasibild af det egna jaget och förälskar sig däri, kalla vi egenkärlek. Den kan förefinnas äfven hos de mest vanlottade människor och i alla lefnadsvillkor. Hos människor, som föga gynnats af ödet, är egenkärleken ofta af en utma-

nande art; hos dem, som äro i en gynnsam ställning uppträder hon lugn, självförtroende och självförnöjd, såvida hon icke retas och utmanas. Egenkärleken lyssnar gärna till beröm och artar sig till narraktighet, om han icke är parad med en varsamhet och en världsvana, som i berömmet vädrar smickret och kallt tillbakavisar det. Någon gång kan det hända, att man spårar egenkärlek, där han icke finnes. Det gifves nämligen personer, hvilka likasom sätta priset på sig självfva högt, emedan de veta, att folk gärna afprutar något på andras verkliga värde och icke gärna tager andra på orden, utom när de öppet underskatta sig själfva. Den egenkäre vägrar i det längsta att se fel hos sig själf. Råkar han genom egen förskyllan i något slags obehag, skjuter han gärna skulden ifrån sig på andra, hvilket han kan göra med dess innerligare öfvertygelse, som han tror, att människorna antingen beundra eller afundas honom. I brist på handlingar, vittnande om afund, misstänker han afundsamma afsikter, och han förvånas och tager det icke väl, om man bestrider sannolikheten af sådana afsikter.

Stolthet är en förhöjd självkänsla, hvilande på ett starkt medvetande af inre värde; fåfängan åter en självkänsla, som vill tillfredsställas genom andras uppskattande af ens verkliga eller inbillade. Fåfängan fäster sig fördenskull företrädesvis vid sådana egenskaper, som falla andra i ögonen, och har vanligen med sig något småaktigt och ytligt. Man kan vara stolt öfver sig själf, sin familj, sitt fosterland, det senare då man känner sin plikt och sitt ansvar

förhöjda genom att tillhöra en ädel släkt, ett historiskt ryktbart högtbegåfvadt folk. Fåfäng är man däremot öfver egna kroppsliga företräden, titlar, förnäma bekantskaper o. s. v. Stoltheten kan försmå andras erkännande; fåfängan giljar efter det, men ställer sig också tillfreds med de blotta yttre tecknen af ett sådant erkännande, utan att just efterfråga, om det verkliga erkännandet finnes till. Om ett gifvet förtroende missbrukas till föremål för skvaller, sker det i nio fall bland tio icke af uppsåtlig trolöshet, utan af en fåfänga, som vill skryta af det förtroende hon fått. Den fåfänge söker gärna höga bekantskaper; den stolte heldre undviker dem af fruktan att synas påträngande. Kunde man tänka sig den stolte och den fåfänge stående i valet mellan brott och låghet, skulle den stolte välja brottet, den fåfänge lågheten.

Självkänslan kan öfvergå till korporationskänsla, när det egna jaget finner sin verksamhet utstakad och sitt värde bedömdt i och med den korporation han tillhör, och denna känsla kan stegras därhän, att jaget känner sin högsta tillfredsställelse i uppoffring för korporationens syften och för hennes ära.

Vi skola nu öfvergå till en kort betraktelse öfver känslor af en helt annan art än dem, öfver hvilka vi hit intills gifvit en flyktig öfversikt, nämligen de estetiska, sedliga och intellektuella känslorna. De själstillstånd, som vi beteckna med dessa ord, utmärka sig från de andra redan därigenom, att de gifvit uppslaget åt särskilda vetenskaper, estetiken, moralfilosofien och kunskapsteorien, hvilkas

enda uppgift är att förvandla till begreppskunskap hvad dessa känslor hafva instinktivt uppfattat.

Vissa föremål eller intryck behaga oss, i och med detsamma som vi iakttaga dem; andra väcka vårt misshag, i och med detsamma som vi uppfatta dem medels syn- eller hörselsinnet. Enär denna känsla af lust eller olust uppstår i och med själfva iakttagelsen, så beror hon också endast och allenast på det sätt, hvarpå tingen *uppenbara* sig för oss, hvarpå vi *se* dem eller *höra* dem, men icke på kunskap om deras väsensbeskaffenhet eller på deras ändamålsenlighet för våra nyttiga sträfvanden. Detta, att föremålen genom sin blotta form kunna väcka ett alldeles ointresseradt behag eller obehag hos oss, har sin grund i hvad man kallat skönhetssinnet eller den egenskap hos människan, att hon kan uppskatta föremålen och gifva dem ett värde med afseende på deras form, deras sätt att te sig, att uppenbara sig, utan afseende på deras nyttighet eller skadlighet. I detta afseende visar sig en bred och djup klyfta mellan djuret och människan. Spår till någonting analogt med skönhetssinnet hos människan tror man sig visserligen hafva funnit äfven i den högre djurvärlden, men dessa spår äro få, svaga och osäkra. Djurens sträfvanden summera sig nästan helt och hållet i deras kamp för tillvaron, i hvilken skönhetssinnet spelar ingen roll. Så länge människans hela verksamhet krafdes för samma ändamål, var hennes skönhetssinne antagligen äfven slumrande; med den stigande odlingen vaknade det och utvecklade sig. Att vissa föremål förefalla oss sköna, andra fula,

kan icke bero på konstruktionen af vårt synorgan och hörselorgan, ty djuren hafva äfven sådana, konstruerade i likhet med våra. Blotta retningen af ögon- och hörselnerven, så angenäma eller oangenäma de må vara, är icke det skönas källa. Denna ligger i vår mänskliga andes innersta väsen. Skönt är egentligen endast det själstillstånd, hvari de så kallade sköna föremålen försätta oss. Detta menade också Jean Paul, när han så träffande anmärkte: »Hvarken basen eller midten eller spetsen af den egyptiske pyramiden är sublim, utan blickens bana, som följer hans linje.» Den estetiska vetenskapen tillkommer det att närmare utreda detta och att säga oss, *hvarför* vi finna ett föremål skönt. Ett yttre föremål i och för sig är icke skönt; men det kan hafva egenskaper, hvarigenom det lånar sig till uttryck för ett förnuftigt innehåll, som är skönt, som är en harmonisk enhet af samstämmande momenter.

Ur skönhetskänslan har konsten sitt upphof: diktkonsten, målarkonsten, skulpturen, arkitekturen, musiken. Men den estetiska njutningen inskränker sig icke till konstens alster, utan har tillika en den rikaste källa för sig öppnad i åskådandet af naturen, och denna källa är också den ursprungliga, från hvilken konsten själf har lånat sin rikedom och till hvilken hon städse måste återvända, för att hämta friska krafter. Men den estetiska känslan näres af naturföreteelserna endast så länge vi uppskatta och värdera dem för deras egen skull. Börja vi grubbla öfver deras orsakssammanhang eller värdera vi dem efter deras nytta för våra ekonomiska planer, så är

den estetiska njutningen borta. Den som vid åskådandet af en soluppgång eller en regnbåge tänker på de fysikaliska lagarne för ljusets rörelser genom genomskinliga medier eller framför en åker fäster sig vid jordmånens godhet eller skördens myckenhet eller vid vattenfallet tänker på den drifkraft det kan gifva åt kvarnhjulen, har därmed öfverlåtit sig åt tankar, som tränga den estetiska känslan tillbaka.

En innerlig känsla för naturens skönhet har förekommit och förekommer hos alla något så när bildade folk. En mycket utbredd åsikt har velat frånkänna den klassiska forntidens folk, hellenerna och romarne, denna känsla, för att tillerkänna dem ett dess finare och innerligare sinne för människokroppens skönhet. Men påståendet till sin förra del är afgjordt oriktigt och endast föranledt däraf, att det elegiska, det vemodiga, som ofta yppar sig i den moderna naturkänslan, endast sällan uppenbarar sig i den antika poesien, och däraf att hellenerna och romarne icke hemföllo till det tendentiösa och sökta manér, hvari det moderna känslolifvet så gärna ger sig uttryck. Att med pennan måla djupa landskap med förgrund, mellangrund och bakgrund föll dem icke in; men de voro dess större mästare i skildringen dels af enskilda naturföremål, dels af mer begränsade landskapsområden, såsom grottor och källor med deras närmaste omgifningar, dels i naturlifvets stora allmänna företeelser såsom årstiderna, jordbäfningar, stormar. För det demoniska och rysliga i vissa scenerier, det lugnande och milda i andra hade hellenerna så fint sinne som de moderne, men gåfvo sina känslor ett

annat uttryck än vi och använde därvid gärna ett mytologiskt staffage. Romarnes sätt att skildra naturen är mer likt nutidens. Ur Ovidius, Plinius och Ausonius har fransmannen Secrétan samlat ställen, som smaka nästan modernt; men äfven i den grekiske romanen Chloe och Dafne finnes en alldeles romantisk skildring af sommarens början. Vår egen känsla för naturen har Schiller liknat vid den sjukes känsla för hälsan. Grekernas kan liknas vid den friskes känsla af sin kraft och sitt välbefinnande.

Skönhetssinnets första och älsta yttring ligger sannolikt i människans drift att med grannlåt och lysande kläder väcka behag för sin egen person. Man finner detta begär redan hos barnet, innan detta ännu skiljer mellan skönhet och fulhet hos människor och hvad annat det ser. Samma benägenhet yppar sig hos de råaste folkstammar, innan man ännu kunnat upptäcka något spår af konstsinne och konstverksamhet hos dem. Det är icke sin hydda och icke sin omgifning, som vilden smyckar, utan i främsta rummet sig själf, om än på sällsammaste vis. Och de första råa försöken till konstnärlig verksamhet utgå vanligen så väl hos barnet som hos vilden på att afbilda den mänskliga gestalten, och det sålunda började bemödandet fortgår, där omständigheterna äro gynnsamma, under oupphörlig kamp med tekniska svårigheter ända till den punkt, där det lyckas, såsom det lyckades grekerna att i oöfverträfflig fulländning framställa idealbilder af mänsklig skönhet. Detta innerliga behof att framställa gestalter i allmänhet och mänskliga gestalter i synnerhet lika-

som i enlighet med mönsterbilder inom oss, som ur själens omedvetna djup uppstiga i vår fantasi, då vi åskåda yttre föremål, hvilka äro mer eller mindre felaktiga afbilder af dessa inre mönsterbilder — detta innerliga behof härflyter säkerligen ur samma djup som alla andra sådana sträfvanden inom oss, hvilka, otillfredsställda med den sinnliga verkligheten, vilja förverkliga något, som icke finnes till, men *bör* finnas till. Det har, med andra ord, samma rot som sträfvandet efter det sanna och sträfvandet efter det goda. Likasom vi äro pliktige — förpliktade af vårt eget innersta förnuftiga väsen — att öfvervinna vår okunnighet och våra fördomar genom att sträfva till större klarhet och självmedvetenhet, och likasom vi äro förpliktade att behärska vår egen sinnliga natur medelst förnuftiga maximer och sålunda utbilda oss till goda människor, så hafva vi äfven den plikt att öfvervinna det fula och disharmoniska, för att göra denna värld, så långt det är oss möjligt, till en skönhetsvärld. Människan är danad till att söka fullkomlighet i allt. Det är i grunden samma känsla af hvad som *bör* vara, men ännu icke *är*, som eldar konstnärens hänförelse för hans konst, vetenskapsidkarens för hans forskningar och medborgarens verksamhet för allmänt väl.

Nu några ord om känslan för det sanna. Långt innan vi undersöka företeelserna för att finna deras sammanhang och grund, hämta vi ur känslan en åsikt om deras natur. Men vår känsla fordrar, att vår åsikt skall öfverensstämma med verkligheten, och den mångfaldiga erfarenhet, som man gör, att de sinnliga företeelserna förleda oss till oriktiga omdömen, påkallar en närmare undersökning. Men denna stannar icke vid att uppdaga sådana förhållanden, som äro oss nödiga endast för våra timliga behof, utan tager ganska snart en vida högre flykt och eftersträfvar ingenting mindre än att utgrunda företeelsernas innersta väsen. Knappt har en intellektuell kultur börjat hos något folk, förrän det yppar sig denna trånad efter den djupast möjliga kunskap, detta begär efter ett vetande, som vi i själfva verket alldeles icke behöfva för att lefva endast ett nöjsamt och mot de timliga behofven fredadt lif. Detta andliga kraf på kännedom om tingens väsen möter oss med förvånande styrka redan i början af vårt släktes historia, hos Egyptens präster, hos Indiens bramaner, hos grekernas naturfilosofer. Detta sanningsbegär kan omöjligen härflyta ur vår sinnliga natur, ur omtanken för vår kroppsliga existens och vårt kroppsliga välbefinnande. Hvad skulle människan, om hon endast vore en sinnlig natur, bry sig om hvad tingen i sig själfva äro eller huru de äro beskaffade? För henne vore det nog att veta, hvad nytta eller skada hon kunde vänta af dem i och för sin timliga tillvaro. Men äfven vårt förstånd som sådant kan icke vara källan för vårt sträfvande efter högre vetande, ty detta nöjer sig att operera med de föreställningar och begrepp, som det förefinner, utan att bekymra sig om deras grund och ursprung och förhållanden till de verkliga tingen. Bevekelsegrunden för vårt sanningssträfvande ligger äfven här i känslan för något, som *bör* vara, i en känsla af

plikt emot människans innersta förnuftiga väsen, och sålunda härflyter vår sträfvan för det sanna, likasom vår sträfvan för det sköna, ur samma djupa ur evigheten uppspringande källa som vår sträfvan för det goda.

15.

Vi skola i dag ägna en betraktelse åt den sedliga känslan, åt den känsla, som skiljer mellan godt och ondt och bjuder oss att göra det goda utan afseende på timlig nytta.

Finnes det en sådan känsla såsom en vårt mänskliga väsens ursprungliga tillhörighet? Frågan har länge varit uppställd och har besvarats från den ena sidan med *nej,* från den andra med *ja.* De filosofer, hvilka betrakta människan som en naturprodukt och ingenting annat, kunna naturligtvis lika litet tillerkänna människan som djuren en i hennes väsen liggande sedlig instinkt eller känsla af någonting som ovillkorligen bör vara, bör förverkligas, vore det än med uppoffring af vårt timliga väl. Djuret drifves af självuppehållelseinstinkten, människan likaledes, och det är, säga de, endast en tom inbillning, att det gifves hos människan en ursprunglig känsla af förpliktelse till handlingar, som icke gå ut på att skaffa sig en behaglig existens och undvika en obehaglig. Enligt en af desse filosofer, Hobbes, är människan endast det slugaste af alla rofdjur, besjäladt

af en hänsynslös njutningslystnad och roflystnad och ursprungligen lefvande i ett allas krig mot alla, tills slutligen en klok själfviskhet skapade statslifvet, som till allas välförstådda bästa pålägger hvarje enskildt mänskligt rofdjur de nödiga länkarne och tämjer det, utan att dock i grunden kunna förbättra det. Frågar man desse filosofer om hvad skillnaden är mellan dygdiga och lastbara handlingar, så svara de i bästa fall, att dygdiga äro sådana handlingar, som bidraga till människornas ömsesidiga lycka och minska deras olycka, och att lastbara handlingar äro sådana, som verka i motsatt riktning. Frågar man åter, hvad det då kan vara, som drifver människan till dygdiga handlingar, så svara de, att det under alla omständigheter ej kan vara annat än en förfinad egoism, det välförstådda själfviska intresset.

Sin mest frånstötande form fick denna teori genom Bernard Mandeville i hans på sin tid mycket ryktbara arbete »Undersökning om dygdens ursprung». Enligt honom har dygden eller människans förmåga af oegennyttiga handlingar uppstått ur furstarnes slughet, som, för att kunna styra människorna, intalade dem, att det låge något ädelt i att tygla lidelserna och arbeta för det allmänna bästa. Därvid lade de särskildt an på fåfängans känsla: de smickrade sina undersåtar med den dikt, att den mänskliga naturen vore någonting mer upphöjdt och förträffligt än djurens natur; de uppfunno titlar och andra utmärkelser samt uppreste bildstoder åt dem, som satte statens intressen öfver sina egna,' men stämplade med förakt sådana, som öfverlämnade sig åt onyttiga njutningar. Genom att sålunda smickra fåfängan lyckades de åstadkomma en täflan, som förde till de hjältemodigaste gärningar. Snart kommo nya inflytelser med i spelet. De människor, som tyglade sina andra lidelser, för att tillfredsställa den i bottnen lika själfviska lidelse, som kallas fåfänga, funno snart, att det band de sålunda lade på sin njutningslystnad, besparade dem många lidanden, som annars skulle uppstått ur passionernas omåttliga tillfredsställande, och denna upptäckt vardt en ny bevekelsegrund till dygd. Dessutom fann hvarje enskild snart, att han drog fördel af de andras själfuppoffring — att hans eget intresse bäst främjades, då de andra läto bli att hänsynslöst fullfölja sina egna fördelar, samt att, om detta skulle fortfara, måste äfven han i någon mån tämja sin egen hänsynslöshet och hålla henne inom vissa gränser. Och frukten af allt detta vardt en tyst öfverenskommelse människorna emellan att med ordet last brännmärka hvad som vore skadligt för det hela och att loforda som dygdiga handlingar sådana, som gagnade det allmänna.

Mest bekant är samme Mandeville genom sin fabel om bien, som Voltaire delvis öfversatt till franska språket. Fabeln utgår därpå, att religionen likasom sedligheten ursprungligen härflyter ur egennyttan, men att religionen endast främjar prästernas nytta, medan sedligheten främjar allas. Bien lefde enligt hans fabel i början ganska lyckliga och väl styrda; men så innästlade sig hos dem en mängd lata drönare, som icke arbetade, utan predikade, och lofvade dem himmelen i utbyte mot tionden af vax och honung. I

fortsättningen af denna fabel går Mandeville ännu längre än han gjorde i sin undersökning af dygdens ursprung och uppställer det än i dag icke sällan hörda påståendet, att intet samhälle kan blomstra utan passioner och laster. Upphörde de förnäma damerna, säger han, att vara fåfänga, skulle sidentillverkningen upphöra och tusentals arbetare hungra ihjäl. Behärskades icke köpmansvärlden af otygladt vinningsbegär, skulle den britiska flottan upphöra att behärska hafvet. Vore icke konstnärerna äregirige och afundsjuke på hvarandra, skulle all täflan upphöra, och man sjunka tillbaka i ett tillstånd af råhet och barbari. Till slut slår denna Mandevilles åsikt öfver i något, som liknar självfironi, ehuru han uttalar det på fullt allvar. Självfva brotten, säger han, äro gagneliga för staten, emedan de nödvändiggjort en god lagstiftning. En röfvare är till gagn för dem, som ange honom, häkta honom, bevaka honom i fängelset, döma honom och afrätta honom, och funnes inga inbrottsstölder, skulle låssmederna nödgas göra konkurs. Dessa slutresultat af Mandevilles moralteori äro på samma gång en tillräcklig kritik af densamma, och det var tämligen obehöfligt af Voltaire, då han mot Mandeville anmärkte, att laster och brott äro att likna vid gifter, hvaraf läkemedel visserligen kunna beredas — i denna anmärkning öfverensstämmer Voltaire med kyrkofadern Augustinus — men att gifterna icke förty ej äro lifsmedel, utan förstörelsemedel för en sund organism.

Andra skriftställare, hvilka i likhet med Mandeville betrakta människan endast som naturprodukt

och frånkänna henne en ursprunglig sedlig känsla, hafva gifvit sina teorier en mindre frånstötande form, ehuru de i grunden äro lika självfviska. Till desse skriftställare höra — utom den nämde Hobbes — La Rochefoucauld, Helvetius, Bentham och hela den så kallade utilitariska skolan. I sitt arbete »Principerna för moralen och lagstiftningen» säger Bentham, att nöjet är det enda goda, smärtan det enda onda, och Helvetius menar, att man omöjligen kan älska hvad man anser vara det goda för dess egen skull, utan blott för de förmåner, den lust, den njutning det skänker oss. Medlidandet beror, enligt Hobbes, uteslutande därpå, att vi vid åsynen af andras sorger frukta för att råka i samma belägenhet som de. Hade Hobbes rätt däri, så skulle den räddaste människa också vara den mest medlidsamma, förutsatt att hon icke saknar den lilla vanliga dosis fantasi, som kräfs för att föreställa sig en annans lidanden; men erfarenheten bevisar snarare motsatsen, nämligen att feghet och grymhet gärna följas åt. Välgörenheten är enligt samme författare aldrig oegennyttig; ingen människa gör någon annan något godt utan för att förvärfva andras aktning, eller i det hopp, att få sin välgärning ersatt i detta lifvet eller det tillkommande, eller i fåfänga öfver sin makt att kunna tillfredsställa ej endast egna önskningar, utan ock andras. Och vänskapen är ingenting annat än känslan af att vi behöfva den person, hvarmed vi stå i vänskaplig förbindelse. Det att den ena människan behöfver den andra för tillfredsställandet af sina sinnliga intressen är det enda, som möjliggör dessa sluga och intelli-

genta djurs sammanlefnad i stater och samhällen, och ju bättre lagstiftningen sörjer för, att man i fullföljandet af egna fördelar kan gagna det hela, dess bättre är hon. Strafflagen skall reglera en öfverensstämmelse mellan de enskilda intressena och det allmännas. Den som i sina gärningar har en sådan öfverensstämmelse för ögonen är dygdig. Strafflagen är således enligt denna skola hart när detsamma som en moralfilosofi eller åtminstone en moralkodex. Rättfärdighet, tacksamhet, barmhärtighet, sanningskärlek äro att loforda icke som godt i och för sig, utan som medel för en ordnad och behaglig sammanlefnad. Kunde det bevisas, säger Bentham, att någon af dessa egenskaper mer skadar än gagnar, så borde man kalla den dårskap eller last.

Betydligt förfinad och i vetenskapligt afseende högligen intressant är den naturalistiska och utilitariska teori, som i förra århundradet uppställdes af den engelske läkaren och psykologen David Hartley, och på hvilken William Lecky, författaren till »Europas Sedehistoria», nyligen åter fäst uppmärksamheten. Hartley utgick från samma låga och gemena uppfattning af människonaturen som Mandeville och Hobbes; han förnekade i likhet med dem, att människans natur är till anlaget sedlig så väl som sinnlig; han påstod i likhet med dem, att alla drifter och känslor, som väsentligen och ursprungligen tillhöra människan, äro själfviska och utgå på intet annat än tillfredsställandet af hennes lust och nöje; men icke dess mindre hade han ett finare sinne än sina föregångare för de psykiska företeelserna, och den uppgift han ställde för sig vardt fördenskull att visa, huru ur denna låga och gemena människonatur den mest heroiska dygd, det mest samvetsgranna afseende på andras bästa, kan utveckla sig, utan att man behöfver taga ett enda nytt och ädelt element till hjälp. Lecky kallar detta en underbar process af filosofisk alkemi. Huru Hartley härvid gick till väga kan kortast belysas med ett exempel. I och för sig äga penningar ingenting särdeles eftersträfvansvärdt, ty metallens glans och prägelns figurer skulle vi snart tröttna vid att betrakta. Men emedan penningar utgöra medel att skaffa oss mångfaldiga föremål för våra önskningar, så äro de eftersträfvansvärda. Så kommer idéassociationen och förenar i penningägarens föreställning idéen om den makt och det nöje, som guldet kan skänka, med själfva besittningen af guldet, och ur denna idéassociation härflyter den passion, som kallas girighet, då kärleken till penningen så fördunklar eller öfverväldigar åtrån efter allt det, som för penningar kan anskaffas, att ägaren hellre försakar den enklaste njutning än han afstår från en bråkdel af sitt guld. Samma verkan af idéassociationen kan man förspörja i mycket annat. Vi börja t. ex. med att älska beröm, emedan det smickrar vår egenkärlek och inbringar oss förmåner. Denna vår kärlek till berömmet öfverflytta vi genom en idéassociation på de handlingar, som inbringat oss beröm, och till slut älska vi det berömvärda mer än själfva berömmet och vilja heldre bära ständigt tadel än afstå därifrån. Ur ett sådant förlopp menar nu Hartley att alla våra sedliga känslor uppkomma. Likasom den girige bör-

jade älska guldet som ett medel och slutade med att älska det som ett mål i och för sig, så kunna vi börja med att älska hvad människorna erkänna som berömvärdt och godt endast som medel för våra egna fördelar, men sluta med att älska det goda som godt i och för sig och betrakta det som rättesnöret för alla våra handlingar. På detta sätt uppstår ett samvete och blir den rådande principen i vår lefnad, och sedan vi lärt att hellre offra alla jordiska ting än bryta samvetets bud, höja vi oss således genom en idéassociation till heroismens högsta rymder.

På detta sätt sökte Hartley framtrolla samvetet ur en i grunden hänsynslöst egennyttig, uteslutande själfvisk människonatur. William Lecky, som beundrar fyndigheten hvarmed det sker, påpekar på samma gång den skriande motsats, hvari den utilitariska skolans åsikt, att dygden sammanfaller med nyttan och härflyter ur själfviskheten — i hvilken skriande motsats denna mening står till människornas känslor i alla tider och det uttryck dessa gifvit sig i alla kända språk. Och han har rättighet att lägga vikt härpå, ty, om i något fall, så väl i detta, äro dessa känslor vittnesgilla, när det just gäller frågan, om i människans väsen ligger en ursprunglig sedlig känsla eller icke — ursprunglig naturligtvis icke i den meningen, att redan det nyfödda barnet skulle visa sig aktuellt äga sedlig känsla, men ursprunglig i samma mening, som tankelagarne, förmågan af begreppsbildning, omdömen och slutledningar äro det, hvilka ju väsentligen tillhöra människonaturen, ehuru de först på ett visst skede af individens utveckling göra

sig aktuellt märkbara och kräfva utveckling och mänskligt umgänge för att blifva det — eller ursprunglig i samma mening som trädets eller örtens väsentliga egenskaper ligga inneslutna i deras frön. Hos alla folk och i alla tider hafva begreppen intresse och nytta å ena sidan och begreppet dygd å andra ansetts fullkomligt olika, och alla språk erkänna denna olikhet. Orden godhet, rättfärdighet, uppriktighet representera begrepp, som människorna i alla tider funnit ofantligt skilda från begreppen klokhet, slughet, fiffighet eller namnen på sådana egenskaper, hvarpå den egennyttige sätter pris och som trygga hans planers framgång. Då vi säga, att en människa lifvas af stark hederskänsla och stark sedlig känsla, så mena vi därmed icke, att han med stor slughet och varsamhet fullföljer sina egna eller ens samhällets intressen. Människosläktet har alltid ansett själfuppoffringar och försakelser för samvetets skull för någonting godt och vackert och har alltid väl förstått att skilja sådana handlingar från andra, som kunnat vara nyttigare, men icke inneburit någon försakelse alls. Det är till ingen nytta, om någon springer i vattnet för att rädda en drunknande, och därvid omkommer tillika med den, som han velat rädda; det är tvärt om en gifven skada. Men alla tider ha prisat detta som en dygdig handling och skola alltid uppskatta den på ett helt annat sätt än man uppskattar t. ex. tillverkarens af lifräddningsgördlar, som gör mycken nytta och räddar mången från drunkning, men gör detta mot tillbörlig betalning för sina varor. Antingen vi bedöma en vän

eller fiende eller en historisk karakter eller karakteren i en roman, sker det efter den måttstocken, att värdet af hans handlingar förminskas i samma mån som vi bakom dem spana den egna nyttan. Redan Cicero anmärkte, att ingen epikuré kunde i en offentlig församling uttala sin åsikt, att man i allt har att söka sin egen lycka, sin egen fördel, utan att framkalla ett allmänt utbrott af ovilja och förakt.

Med undantag af dem, som af misslyckade moralteorier eller krassa dogmer dragits öfver till en annan uppfattning, hafva alla människor i alla tider instinktivt stått på den ståndpunkt, som Kant först med full skärpa uttalade, att en handlings sedliga värde beror af dess bevekelsegrund, af det goda sinnelag, hvarur hon framsprungit, och att det, som vi känna inom oss vara rätt och godt, bör ske och skall ske utan förbehåll och biafsikter på nyttighet, på egen fördel. Enhvar som vet, att han står långt tillbaka från dessa höga anspråk, enhvar som vet, att hans eget viljande och görande icke alltid motsvara hans eget samvetes absoluta fordringar, erkänner dock för sig själf, att denna omotsvarighet mellan hans samvete och hans gärningar är någonting beklagansvärdt, som borde falla bort. Det är fullkomligt sant, hvad utilitarierna och Spinoza påstå, att alla individer äro af naturen själfviska. En grundinstinkt hos människan, likasom hos hvarje djur, är själfuppehållelsedriften, kärleken till lifvet, kärleken till ett mot timliga behof och trångmål tryggadt lif, och i och för sig äro dessa drifter för ingen del onda. De varda till begär, när de blifvit medvetna om de föremål, hvarpå de äro

riktade, och de kunna varda till passioner, som göra människan till slaf af hennes sinnliga och lägre natur, eller de kunna regleras af en självbehärskning, som lugnt fattar sitt mål i ögonsikte, det må nu vara hvilket som helst, ett själfviskt eller oegennyttigt. Men lika visst är, att människorna, så långt tillbaka som vi känna dem i historien, förstått att skilja hvad som är klokt eller oklokt å ena sidan från hvad som är godt eller ondt å andra. Man kan bedöma en handling efter hennes yttre ändamålsenlighet och kalla henne då klok eller oklok. Men man vet väl att skilja denna måttstock från den sedliga. Det sedliga omdömet öfver en handling frågar icke efter, om hon lyckats eller icke, utan frågar endast efter motiven och kallar henne då god eller ond utan ringaste afseende på den nytta man kan inhösta af henne. Och att detta senare är den högsta måttstocken, det erkänner man som ett inre faktum, det säger en just den moraliska känsla, hvars tillvaro Hobbes och andra förnekat. Att vara klok är bra; att vara god är bättre eller rättare det bästa. Båda måttstockarne kunna nyttjas samtidigt, utan att omdömet, som grundas på den ene, motsäges af omdömet, som grundas på den andre. Man kan beundra klokheten, beräkningens finhet i samma handling, hvars bevekelsegrund man fördömer, och man kan älska en Don Quixottes oegennyttiga sinnelag och på samma gång skratta åt de tokiga handlingar, som härflöto därur.

I rak motsats till den utilitariska skolan, som nu omtalats, stod på sin tid den franske filosofen Jean Jacques Rousseau. Vore, anmärkte han, alla

våra gärningar föreskrifna af egenyttan, huru skulle vi då vid läsningen af Catilinas illbragder kunna erfara samma känsla af ovilja mot honom som om han lefde i denna stund? Han kan ju numera icke skada oss. Och huru skulle vi då kunna förklara, att vi känna oss intagna af beundran och hänförelse för hjältemodiga handlingar, som tillhöra en förfluten tid? I hvad samband står denna hänförelse för dygden med vårt enskilda intresse, vår egen fördel? Dessa och dylika fakta visa tydligen, att vi äro mäktige af kärlek till det goda för dess egen skull, äfvensom att vi afsky onda människor blott därför att de äro sådana och utan allt afseende på den möjliga skada de kunna tillfoga oss. Rousseau insåg, att i människans väsen ingå så väl sedliga känslor som sinnliga. Hans åsikt om människans ursprungliga natur är för öfrigt rakt motsatt Tomas Hobbes'. Tänkte sig den senare det naturtillstånd, som skulle hafva föregått samhällsbildningen, som ett allas krig mot alla, emedan han tänkte sig naturmänniskan endast som ett det slugaste och grymmaste af alla rofdjur, så föreställde sig Rousseau naturmänniskan som lefvande i ett fridfullt harmoniskt tillstånd och naturtillståndet som en idyll, emedan allt måste vara godt sådant det framgick ur skaparens hand. Han delade med den mosaiska skapelsehistorien den föreställning, att människan utgått ur ett paradisiskt tillstånd, och upphofvet till allt hennes senare elände såg han däruti, att hon icke ville nöja sig med det nödvändiga, utan eftersträfvade någonting fullkomligare. Någonting åt samma håll synes äfven den

bibliska berättelsen åsyfta, när det talas om kunskapens träd på godt och ondt.

Hvad människonaturens beskaffenhet vidkommer hafva utan tvifvel både Hobbes och Rousseau gjort sig skyldige till öfverdrifter åt olika håll. Sanningen ligger här säkerligen i midten. I det dagliga lifvet finner enhvar, som vill se hvarken i svart eller rosenrödt, utan se tingen i deras naturliga dager, små dygder parade med små synder, och i historien upptäcker man bredvid hänsynslösa tyranner och människoslaktare ädla, rena, djupt sedliga, innerligt goda karakterer, hvilkas betraktande verkar på oss stärkande och helgande. Människan är af naturen hvarken ängel eller djäfvul, men bär uti sig anlag åt båda hållen. Till sitt grundväsen måste hon dock vara god. Däruti har man att gifva Rousseau rätt, ehuru man ej må tänka sig med honom, att denna godhet framträdt ren och oblandad i hennes naturtillstånd, i hennes första vistelsetider på vår planet. Godt och rent är det mänskliga väsendet, god och ren är hvarje mänsklig varelse endast såsom medborgare i den öfversinnliga värld, som är Guds tankevärld; god och ren är hon såsom en evig idé i honom; god och ren är hon sådan hon står för hans öga, hvilken ser henne ej endast som ett väsen i tid och rum, kämpande sig fram till högre klarhet eller teoretisk fullkomlighet och till högre sedlighet eller praktisk fullkomlighet, utan som ser henne sådan hon efter genomgången utveckling skall varda. Människan har sinnliga drifter och begär och kan ur dem utveckla en sinnlig vilja, som öfverlägger,

besluter och väljer i enlighet med sinnliga maximer och blott med afseende på det nyttiga eller relativt goda. Och icke ens denna sinnliga natur är i sig själf ond; hon blir det först, när hon träder i kamp med människans sedliga vilja, hvars uppgift är icke att undertrycka eller utrota denna lägre natur med hennes känslor och begär, utan att underordna dem under sig och nyttja dem som medel. Ty jämte sinnliga känslor och begär har människan äfven mer andliga sådana. Hon har äfven i naturtillståndet en förnuftinstinkt, som är riktad på det öfversinnliga, en känsla, som visserligen kan leda henne till blind vidskepelse och devotion, men till och med i dessa yttringar röjer hennes högre natur, emedan dessa yttringar icke äro motiverade ur sinnliga behof. Och denna känsla blir på högre ståndpunkt moralisk känsla, blir kärlek till det goda och blir ett samvete, som väl behöfver väckas och renas, uppöfvas och stärkas, men ej kan utplånas eller dödas, och som, enligt hvad de älsta historiska intyg gifva vid handen — vi må tolka de egyptiska hieroglyfernas vittnesbörd eller studera indernas älsta lagbok eller de hebreiska skrifterna eller de grekiska tragedierna — visat sig verksamt i de bortgångna släktenas själar som vittnande och varnande, anklagande och gillande. Till sist måste all moralfilosofi utgå från befintligheten af denna moraliska känsla, denna känsla af det som bör vara i jämförelse med det som är.

Det står för öfrigt enhvar fritt att ur egen erfarenhet besvara den frågan, om det hos honom gifves en sådan moralisk känsla eller icke. En tysk filosof, som i sista hand öfverlämnar åt sina läsare själfva att afgöra den saken, gör det med följande ord:

»Den som vid grundlig och allvarlig själfpröfning kommer till det utslag, att det i hans eget inre finns en viss instans, som, omutlig inför hvarje upptänkligt afseende på nytta eller skada, yttre lön eller straff, ofta i hårdaste motsats till ej blott den naturliga egoismens önskningar och böjelser, utan ock till den rådande meningen och den positivt gällande, men förbättringsbehöfliga lagstiftningen, — att det finns en sådan instans, som dömer öfver ens eget sinnelag och handlingar samt öfver andras sålunda: »detta är rätt, detta är godt, detta bör ske!» eller också: »detta är orätt, är förkastligt, bör icke ske» — den som kommer till ett sådant utslag, han erkänner faktiskt tillvaron af ett rent sedligt värdeomdöme, af ett samvete, hvars fordringar och förbud äga en ovillkorlig auktoritet för individens medvetande. Och jag tror, att äfven den, som i teorien är den kallaste tviflare, skall, så snart han i det verkliga lifvet står på skiljevägen mellan mycket viktiga och betänkliga alternativ och är tvungen att fatta beslut, se detta samvete mäktigt och handgripligt träda sig i vägen. Detta tillhör visserligen det personliga inre lifvets hemligheter; men jag menar, att *alla* människor, huru olika till anlagen de må vara, fått sig detta *daimonion* till en ledsagare för lifvet, ehuru olika individer i högst olika mån förnimma hans närvaro. Graderna kunna i detta afseende skifta mellan den ömmaste finkänslighet och den djuriska slöhet, som visar sig hos den af moralisk fånighet lidande

mördaren. Att sådana undantag från regeln gifvas rubbar lika litet sanningen af den sats, att det finns ett samvete, som intellektuell fånighet rubbar den sats, att det finns tankelagar, omdömesförmåga och slutledningsförmåga. Man må i öfrigt betrakta världshistorien och lifvet. Med bitter sarkasm förstöra de den mening, att ens egen privatmoral måste vara objektivt giltig för alla tider och alla folk, eller att flertalet människor handlar samvetsgrant; men å andra sidan visar dock äfven historien, att det icke funnits något folk på jorden utan moralitetsbegrepp. — Måhända gifves det för hvarje olika temperament, ja för hvarje individ en särskild moralkodex, som i något skiftar från hvars och ens annans; men detta betyder härvid föga, ty i moraliskt afseende kommer det endast an därpå, att hvar och en obrottsligt och utan afseende på den egna timliga lyckan följer sitt eget samvetes bud. Hela sedeläran hamnar sålunda i den enkla och skenbart triviala satsen: »en hvar skall ovillkorligt göra hvad han efter bästa förstånd uppfattat som sin plikt.» Denna sats, så trivial den må synas, är hvarken mer eller mindre än den högsta normallag för vår vilja, och rättade sig alla därefter, så stode det nog annorlunda till på vårt jordklot.»

Denna lag är emellertid, så viktig han är, blott formell. Han säger oss icke hvad som i hvarje särskildt fall är godt eller ondt. Men säkerligen gifves det äfven en till innehållet allra bästa moral, som, där han förkunnas i ord och gärningar, ovillkorligt aftvingar oss det omdömet: detta är giltigt för oss alla, giltigt som ideal, men, ack! på samma gång

hur svårt att efterkomma! En sådan moral innehålles i Jesu bergspredikan, i hans förkunnande af det sinnelag, som utsträcker den känsla vi hysa för föräldrar, barn och vänner, till alla lefvande väsen, hvart efter sin art.

Till sin allmänna riktning måste människans sedliga lif bestämmas ej blott af känslan — och äfven samvetet är ju en sådan — utan ock af klart medvetna begrepp, och i de flesta motiv för en sedlig handling samverka känsla och begrepp med hvarandra. Fördenskull ligger det i sakens natur, att olika folk och tider allt efter sin intellektuella utveckling kunnat hafva olika föreställningar om godt och ondt. Den högsta morallagen för vår vilja, nämligen den, att hvar och en skall utan afseende på egen nytta göra hvad *han* anser rätt, har dock i alla tider varit densamma, och äfven det reala innehållet i de mest olika nationers moraliska föreställningar företer vissa genomgående lika grunddrag. Det att samvetet har något individuellt och subjektivt minskar icke, utan ökar dess betydelse. Det kan därigenom rätta sig efter och vara vårt inre vittne i de mest individuella förhållanden, äfven i sådana, i hvilka ingen annan än just den så och så beskaffade enskilda personen kan råka. Och äfven i dessa allra mest enskilda förhållanden vittnar samvetet om att det har en allmängiltighet i viss mening, ty hvarje äfven den mest individuella plikt åtföljes af det medvetande, att hvarje annan människa skulle under alldeles liknande inre och yttre omständigheter känt sig skyldig att handla på samma sätt. Samvetet kan

sägas vara den känsla af aktning människan hyser för sitt eget innersta väsen, för gudsbelätet inom sig, och sålunda äfven en känsla af tadel och missaktning för hvarje viljebeslut och handling, som icke harmonierar med det gudomliga i vår natur.

Utgifvarens anmärkningar.

Föreläsningarna 1878 öfver »Antropologi» började den 30 januari och upphörde för vårterminen den 17 april med den tolfte föreläsningen. Af skäl som angifves i slutet af densamma hade Viktor Rydberg fått föreläsningsstyrelsens tillstånd att då uppskjuta tillsvidare de återstående tre antropologiska föreläsningar, som det ålåg honom att hålla. Dessa höllos sedan den 21, 25 och 28 september.

Under vårterminen föreläste Viktor Rydberg å mindre börssalen en gång i veckan — i regel hvarje onsdag — kl. $^1/_2$2—$^1/_2$3 e. m. samt upprepade föreläsningarna samma dag på kvällen kl. 7—8. — Septemberföreläsningarna höllos vid samma tider: på middagen å musei ritskolas lokal, på kvällen å Högre allmänna läroverket.

Åhörarnas antal var 238.

Vårterminens föreläsningar äro refererade i Handelstidningen.

* * *

Mer än de två föregående serierna torde denna bära prägeln af att vara *föreläsningar*, icke en för trycket utarbetad bok. Särskildt visar sig detta däri, att ämnet — delvis tydligen på grund af tidens knapphet — under

föreläsningarnas gång starkt begränsas. Åtskilliga ställen, t. ex. sista stycket af nionde föreläsningen, ge vid handen, att det ursprungligen varit Viktor Rydbergs mening att behandla vida fler af antropologiens problemer.

Bland filosofiska arbeten, som Viktor Rydberg för den senare, icke historiska delen af de antropologiska föreläsningarna anlitat, må antecknas följande: *E. von Hartmann*, Philosophie des Unbewussten; *O. Liebmann*, Zur Analysis der Wirklichkeit (1:sta uppl. 1876); *W. Wundt*, Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele (1:sta uppl. 1863); *G. Th. Fechner*, Elemente der Psychophysik; *C. G. Carus*, Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele.

* * *

Första föreläsningen användes hösten 1886 af Viktor Rydberg i föreläsningarna vid Stockholms Högskola öfver »Det vetenskapliga och litterära lifvet under romerska kejsartiden». Den är där den sjätte i ordningen och inleder framställningen af nyplatonismen. Viktor Rydberg omskref då föreläsningens början (stycket från och med rad. 2 nedifr. å sid. 1 till och med rad. 3 uppifr. å sid. 4) samt gjorde därvid åtskilliga stilistiska ändringar. Jag har följt denna senare redaktion utom på två ställen. Sid. 3 rad. 12 uppifr. har från manuskriptet af 1878 bibehållits »verksamhet» i stället för »betydelse», hvilket ord i manuskriptet af 1886 tydligen är felskrifning. Samma sida rad. 21 uppifr. har jag bibehållit det ursprungliga »lagarne» i stället för »grunderna» — jfr nästa rad uttrycket »på grund af».

I tionde föreläsningen efter den mening som slutar sid. 199 rad. 19 uppifr. har utelämnats följande:

»Också veta vi ju, att målaren på sin palett endast behöfver de tre färgerna, vare sig rödt, grönt och violett eller rödt, gult och blått, för att genom blandning förskaffa sig alla de andra. Blandar han rödt och gult, uppstår den mellanliggande färgen orange. Blandar han gult och blått, uppstår den mellanliggande färgen grönt; blandar han blått och rödt uppstår violett. Blandar han samtliga dessa färger, uppstår hvitt.» —

En förväxling synes här föreligga mellan den fysiologiska och den fysikaliska färgblandningen. Förväxlingen torde ha sin förklaring däri, att strax förut insmugit sig ett fel vid angifvandet af Maxwells färgteori: »rödt, *gult* och blått» i stället för »rödt, *grönt* och blått» som de fysiologiska grundfärgerna — se nedan textändringen å detta ställe. — I Viktor Rydbergs föreläsningar vid Stockholms Högskola våren 1889 öfver »Konstens teori» (nionde föreläsningen), där samma ämne behandlas, skiljes uttryckligen mellan den Young-Helmholtzska ur vetenskaplig synpunkt gjorda indelningen med *rödt, grönt och violett* som grundfärger och den af praktiska skäl med hänsyn till den fysikaliska blandningsmöjligheten gjorda indelningen med *rödt, gult och blått*, hvilken senare indelning tillmätes betydelse i konstteoretiskt afseende. Där påpekas också det sakförhållande, att den Young-Helmholtzska teoriens riktighet numera är inom vetenskapen starkt ifrågasatt. (Så äfven den maxwellska modifikationen.)

Af öfriga ändringar som gjorts i manuskriptet må här anföras följande, hvilka till största delen äro af sådan

art att meningarna om deras berättigande möjligen kunna vara delade:

Sid. 6 rad. 5 uppifr. och frågan: hvarthän *i st. f.* hvarthän.
» 18 » 4 nedifr. den andra *i st. f.* den andres.
» 23 » 4 nedifr. min egen åsikt *i st. f.* mina egna åsikter.
» 35 » 2 nedifr. icke *i st. f.* intet.
» 42 » 1 nedifr. äro *i st. f.* är.
» 44 » 4 nedifr. kropparne *i st. f.* kropparna.
» 47 » 13 nedifr. strängt taget *i st. f.* strängt tagen.
» 66 » 5 uppifr. sådana *i st. f.* sådane.
» 82 » 7 nedifr. glömt *i st. f.* glömt då åter.
» 87 » 15 nedifr. — Den mening som här börjar har i manuskriptet följande lydelse:

»Den åsikt, som vi i våra dagar finna hos filosofen von Hartmann och hos många fysiologer, att hvarje den minsta organiska del af människo- och djurkroppen har sitt lif för sig, sin förnimmelse för sig, måhända också sin grad af medvetenhet för sig, utan att hela djuret eller hela människan vet någonting därom. La Mettrie söker så godt som naturvetenskapens dåvarande ståndpunkt tillät det att göra denna sin åsikt sannolik.»

» 106 » 9 och 10 uppifr. självmedvetande och andligt — — — medvetslöst och materiellt *i st. f.* självmedvetande eller andligt — — — medvetslöst eller materiellt. (Stället är citat från Boström; se nedan!)

Sid. 119 rad. 1 nedifr. världarna *i st. f.* världarne.
» 129 » 11 uppifr. af bland andra *i st. f.* bland andra af.
» 135 » 15 nedifr. Liknande exempel *i st. f.* Liknande exempel i mängd.
» 137 » 14 nedifr. intellektuella *i st. f.* intellektuelle.
» 142 » 15 nedifr. springa fatt *i st. f.* springa i fatt.
» 148 » 11 och 12 uppifr. att de icke böra tillägna sig det, som är dem förbjudet *i st. f.* att han icke bör tillägna sig det, som är honom förbjudet.
» 151 » 4 nedifr. gengäldad *i st. f.* gengäldadt.
» 169 » 2 nedifr. — Meningen som här börjar har i manuskriptet följande lydelse:

»Öfningen afser nu, fast pianospelaren icke tänker därpå, — öfningen afser nu, att — — —.»

» 174 » 9 uppifr. hos den *i st. f.* hos dem.
» 194 » 3 nedifr. linjer *i st. f.* linjerna.
» 196 » 13 uppifr. frågorna *i st. f.* frågan. (Jfr ändringen sid. 6 rad. 5 uppifr.)
» 199 » 16 uppifr. grönt *i st. f.* gult. (Se ofvan!)
» 200 » 2 uppifr. billioner *i st. f.* millioner.
» 207 » 13 uppifr. vet heller *i st. f.* vet ej heller.
» 215 » 11 uppifr. rätt *i st. f.* rät.
» 216 » 11 nedifr. upprätta *i st. f.* uppräta.
» 217 » 16 nedifr. upprätt *i st. f.* upprät.
» 237 » 18 och 19 uppifr. så kände *i st. f.* kände.
» 240 » 8 nedifr. Napoleon I:s *i st. f.* Napoleons I:s.

Sid. 244 rad. 7 uppifr. låter förklara sig *i st. f.* låter sig förklara sig.
» 244 » 6 nedifr. vågrätt *i st. f.* vågrät.
» 257 » 8 och 9 uppifr. nämligen den i *i st. f.* nämligen i den af.
» 275 » 1 uppifr. begär, *i st. f.* begär och.
» 275 » 2 nedifr. dem *i st. f.* den.
» 276 » 5 uppifr. själfviskhet *i st. f.* själfviskheten.
» 281 » 1 uppifr. förhöjda *i st. f.* förhöjdt.
» 291 » 3 och 4 uppifr. med i spelet *i st. f.* i spelet.
» 291 » 13 uppifr. läto *i st. f.* läte. (Den inledande konjuktionen var ursprungligen »om».)
» 294 » 15 uppifr. den dårskap eller last *i st. f.* dem dårskaper eller laster.
» 296 » 4 nedifr. tankelagarne *i st. f.* tankelagarna.
» 299 » 15 och 16 uppifr. henne då god eller ond — — — af henne *i st. f.* dem då goda eller onda — — — af dem.
» 301 » 7 uppifr. som *i st. f.* som icke.
» 302 » 9 uppifr. sinnliga *i st. f.* de sinnliga.
» 302 » 8 nedifr. visat sig *i st. f.* ett samvete som visat sig.
» 303 » 10 nedifr. se *i st. f.* skall se.

Alla andra vidtagna ändringar (de uppgå till omkring 70) falla under de kategorier, som karakteriserats i Anmärkningar till Filosofiska föreläsningar I, sid. 364 och följ.

Om stafning, interpunktion och afdelning af texten i »stycken» se Anmärkningar till föregående delar.

Formerna »dressur» och »urang-utang» (i åttonde föreläsningen) äro manuskriptets; orden förekomma ej i sjätte upplagan af Svenska Akademiens Ordlista.

Stafningen »Descartes» har här öfverallt användts för att få likformighet med namnets stafning i de föregående delarna; manuskriptet har i regel den mindre vanliga formen »Des Cartes». — Stafningen »La Mettrie» har konsekvent genomförts; i manuskriptet omväxlar den med »la Mettrie» och »Lamettrie».

Namnet »Dugandpré» (sid. 134) torde kanske böra ändras till »Dugrandpré»; jfr *Scheitlin*, Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde II, 1840, sid. 165, och *Brehm*, Däggdjurens lif. Öfvers. 2:dra uppl. 1897, sid. 14.

För namnen Leuret och Metivié (sid. 244) samt Bernoulli (sid. 266 och 267) har jag användt stafningen i Fechners »Elemente der Psychophysik», 1860; manuskriptet har »Leuré», »Metivier» och »Bernouilly».

I fråga om genus äro att särskildt anteckna sid. 104 rad. 9 uppifr.: *han* syftande på *retning;* sid. 204 rad. 7 nedifr.: *hon* syftande på *månbild;* sid. 263 rad. 6 nedifr.: *honom* syftande på *sinnesstämning;* sid. 297 rad. 15 uppifr.: *han* syftande på *människa.*

Det är sannolikt att Viktor Rydberg, om han på 1870-talet, då dessa föreläsningar skrefvos, själf utarbetat dem för tryckning, å samtliga dessa ställen (liksom i de uti Filosofiska föreläsningar I, sid. 365, och II, sid. 203 anmärkta liknande fallen) skulle ha ändrat genus. Jag har dock icke velat företaga en sådan

ändring. Det är nämligen otvifvelaktigt att Viktor Rydbergs språk mot slutet af hans lif undergått en del förändringar, hvarigenom det kommit att mer öfverensstämma med vissa nyare åskådningar rörande språkriktighet. Och enligt dessa kan intet af ofvan nämda ord sägas vara till genus fixeradt. Något principiellt uttalande af Viktor Rydberg rörande denna fråga känner jag emellertid ej, och tyvärr föreligger ej heller — hvad framtiden helt visst skall bringa — en undersökning af hans språkbruk i detta och andra afseenden. — I tvenne andra med det nämda i viss mån sammanhängande fall, där jag heller icke vidtagit ändring i öfverensstämmelse med den af Viktor Rydberg på 1870-talet omfattade språkriktighetsprincipen, har jag däremot ansett mig kunna konstatera hos honom en förändrad uppfattning på 1890-talet. Det är i fråga om *den* som personligt pronomen och *-er* som pluraländelse för neutrala lånord sådana som *fenomen*, *ideal* o. d. Hvad särskildt vidkommer ändelsen *-er*, så förekommer den sporadiskt redan i äldre tryckta skrifter. Men i »Varia I», som utgafs 1894, torde den kunna anses som regel. Det förefaller mig troligt, att Viktor Rydberg i denna punkt påverkats af Nils Linders grundliga undersökning »Om -er, -r, -ar, -or såsom pluraländelser för neutrala substantiver», hvilken utkom 1890 och är af författaren tillägnad Viktor Rydberg.

Sid. 220 rad. 7 uppifr. är att anteckna den hos Viktor Rydberg ovanliga formen »liksom»; jfr Filosofiska föreläsningar II, sid. 203.

Enligt de tillförlitligaste biografiska uppgifter föddes

La Mettrie 1709 (icke 1707 såsom det uppgifves sid. 71), alltså sex år före Malebranche.

De sid. 106 efter Boström citerade satserna äro hämtade: den förra (i något sammandragen form) ur »Grundlinier till philosophiska statslärans propædeutik» § 2, den senare (jfr Filosofiska föreläsningar I, sid. 121 och följ. samt 365) ur samma arbete § 47.

Citatet sid. 156 och följ. är hämtadt ur Otto Liebmanns ofvan nämda bok »Zur Analysis der Wirklichkeit», 1:sta uppl. 1876, sid. 392 och följ., 3:dje uppl. 1900, sid. 415 och följ.

Samma arbete, 1:sta uppl. sid. 608 och följ., 3:dje uppl. sid. 705 och följ., anföres sid. 303 och följ. På detta senare ställe saknas i manuskriptet citationstecken.

Det är för kännedomen af Viktor Rydbergs ställning till kristendomen af intresse att jämföra huru efter det sid. 303 och följ. citerade stycket Liebmann och Viktor Rydberg hvar på sitt vis fullfölja tankegången.

Liebmann skrifver:

»Kanske gifves det äfven en till innehållet allra bästa moral, hvilken hela mänskligheten mer och mer borde närma sig; hittills synes den dock ännu ej vara upptäckt. Bergspredikans moral, den fulländade humanitetens, som bjuder oss att utsträcka den känsla af kärlek vi hysa för fader, moder, vän och barn till alla lefvande väsen, hvart efter sin art, — den moralen är mycket god! Dock fattas där ännu ett och annat, t. ex. det postulat, som med rätta framhålles i den helleniska moralen under namn af *andreia* (mandom, tapperhet, mod). Dessutom jäm-

före man hvad Rousseau uti *Contrat social* i slutet af fjärde boken säger om kristendomen.» —

Viktor Rydberg har äfven i fortsättningen efter det citerade stycket delvis begagnat Liebmanns ordalag, men han slutar med en uppfattning af Bergspredikan alldeles motsatt dennes.

Den i tolfte föreläsningen sid. 241 omtalade hallucination, som en muselman efter intaget opium skulle haft vid åsynen af hafvet, har i Viktor Rydbergs fantasi tydligen gifvit upphof åt det stycke af dikten »Grubblaren», som inledes med orden: »Jag står på öde skär midt uti hafvet.» (Dikter II, första uppl. sid. 44; Viktor Rydbergs Skrifter I, sid. 196.)

ROBERT HÖCKERT.

Rättelser.

Sid. 106 rad. 15 nedifr. *står* (liksom i manuskriptet) finnes *läs* finnas
» 201 » 4 uppifr. *står* han har *läs* han
» 208 » 4 uppifr. *står* skiftesvis *läs* skiftevis
» 212 » 4 nedifr. *står* (liksom i manuskriptet) dem *läs* (kanske hellre) föremålen
» 219 » 4 nedifr. *står* riktadt *läs* riktad
» 229 » 11 nedifr. — Med den mening som här börjar hade lämpligen ett nytt stycke kunnat afskiljas.
» 237 » 11 nedifr. *står* att *läs* för att



Viktor Rydbergs teckning till texten sid. 215 och följ. af Filosofiska föreläsningar III.
(Facsimile.)

VOLUME 4

FILOSOFISKA FÖRELÄSNINGAR

AF

VIKTOR RYDBERG

IV

ANTROPOLOGI OCH MORALFILOSOFI



STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

GÖTEBORG.
GÖTEBORGS HANDELSTIDNINGS AKTIEBOLAGS TRYCKERI
1901.

FÖRELÄSNINGAR

ÖFVER

ANTROPOLOGI OCH MORALFILOSOFI

HÅLLNA I GÖTEBORG HÖSTTERMINEN 1878

AF

VIKTOR RYDBERG

STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG

1.

Människan lefver och har sin varelse samtidigt i tvenne världar, hvilkas motsats till hvarandra är en gåta, ägnad att djupt uppröra henne och egga henne till eftersinnande och forskning.

Dessa båda världar äro: den ena *verklighetens värld*, sådan hon utbreder sig för oss i tid och rum; den andra *idealens värld*, sådan vi förefinna henne inom oss. Den ena är världen sådan hon *är* för våra yttre sinnen; den andra är världen sådan hon *bör* vara, då vi uppskatta och värdera henne efter de mått, som förefinnas inom oss i det godas idé och i det skönas. Den ena af dessa världar har, enligt den naturvetenskapliga hypotesen, utvecklat sig ur ett kaos, ur kretsande dunster, som afsatt sig till solsystem med centralkroppar, planeter och drabanter; den andra har utvecklat sig inom oss, i den mån som själfmedvetandet kommit till klarhet, ur våra känslors ogenomskådliga djup. Den ena af dessa världar är väfd af orubbliga, blindt verkande naturlagar, som te sig i en oaflåtlig följd af orsaker och verkningar; i den världen råder den hårdaste

naturnödvändighet. Den andra världen är väfd af mönsterbilder för tingens former, i enlighet med hvilka vi bedöma dem som sköna eller icke-sköna, samt af mönsterbilder för våra viljeyttringar och gärningar, efter hvilka vi bedöma dem som goda och onda. I den ena världen sker allt så som det *måste* ske; i den andra skulle intet ske utan att man kunde säga: det *bör* så ske. I den ena världen råder, som nämdt, *naturnödvändigheten* — så synes det åtminstone. I den andra världen råder *viljefrihet* — så fordra vi åtminstone. I den ena är människan medborgare, såsom innevånare på en planet, som är en del af det fysiska universum och underkastad dess lagar. I den andra är människan medborgare såsom moment i ett öfversinnligt system af väsen, som äro idéer i Gud.

Den yttre världen, naturfenomenens, världen i tid och rum, är ett helt af verkningar ur gifna orsaker. Sådan den världen ser ut i morgon, sådan är hon en verkan af hennes tillstånd i dag. Denna orubbliga nödvändighet är visserligen icke bevisad; men hon är ett postulat, som naturvetenskapen uppställer och nödgas uppställa, såvidt som han har rättighet att vara till, och så långt som den naturvetenskapliga forskningen har sträckt sig och kan sträcka sig, skall denna sats också visa sig hålla streck. Med samma säkerhet som astronomien beräknar stjärnornas rörelser för tusental af år och förutsäger deras ställning till hvarandra i ett gifvet ögonblick, med samma säkerhet skulle den exakta vetenskapen, om han någonsin lyckades samla alla de gifna faktorerna

för ett sådant problem, kunna uträkna vind och väder för kommande årtusen, de inre planetariska krafternas verksamhet, jordskorpans omgestaltning under kommande geologiska skeden, samt växt- och djurrikenas förestående, likasom ock deras tillryggalagda formförändringar. Midt i denna mekanism af nödvändiga verkningar ur gifna orsaker står nu äfven människan åtminstone till sin kroppsliga varelse. Hvarje den minsta rörelse i hennes hjärnas fibriller måste, just därför att de äro rörelser af kroppsliga, materiella föremål, vara verkningar af andra materiella rörelser och sålunda bilda en länk i den omätliga kedja af orsaker och verkningar, som genomgå det fysiska universum. Med andra ord: hvarje rörelse i vår hjärna måste vara en nödvändig verkan af orsaker, som ingå som länkar i det fysiska världsförloppet. Och när man nu betänker, att dessa rörelser i den kroppsliga organen för vårt tankelif och vårt viljelif stå i det innerligaste sammanhang med våra tankar och viljeakter, så indragas äfven dessa som maskor i det ofantliga nät, som synes vara spunnet af en järnhård naturnödvändighet och utspändt genom rummets och tidens omätliga haf. Och hvar är då denna andra värld, om hvilken vi talat: frihetens värld, våra idealers värld? Om allt, som är, *måste* vara sådant det är, huru kunna vi då tala så, som om mycket, som är, *borde* vara annorlunda än det är; huru kunna vi då tala om plikter, som åligga oss, och som vi kunna uppfylla eller icke, huru kunna vi då tala om rättigheter, som vi äga äfven emot dem, som äro starkare än vi? I en

värld, där allt är nödvändigt, kan ju icke finnas någon annan rätt än makten, ingen annan plikt än tvånget, intet annat godt än sådana nödvändiga händelser eller ting, som främja vår nytta, intet annat ondt än sådana händelser eller ting, som vålla oss skada. Med andra ord: den moraliska måttstocken ryckes oss ur händerna. Det blir då orimligt att loforda eller tadla något såsom felaktigt eller lastbart, som förträffligt eller dygdigt. Lika absurdt det vore att anse ett åskmoln för en illasinnad våldsmakare, därför att det kastar blixten ned i ens hus, eller en störtflod för omoralisk, därför att hon öfversvämmar fälten, eller en farsot för osedlig, därför att hon dödar människor i tusental; lika orimligt vore det från denna synpunkt att loforda eller tadla människornas viljeakter, tankar, ord och handlingar som goda eller onda, enär de ju alla äro nödvändiga, äro gifna verkningar ur gifna orsaker lika väl som blixten, störtfloden och farsoten.

Ingen, som tror, att den yttre materiella världen är den sanna världen, kan undgå att komma till denna slutsats. Den ryktbare tänkaren Spinoza uttalade också samma slutsats med den ärlighet och det mod, som tillhörde hans sällsynt rena och öppna karakter. För honom voro Gud och naturen, Guds vilja och naturnödvändigheten olika ord för samma sak; och materien var för honom en lika sann verklighet som tanken eller förnimmelsen. Han betraktade dem nämligen båda som gudomsväsendets grundegenskaper. Det var då också följdriktigt, att han icke kunde medgifva, att det i verkligheten funnes

något fult eller något ondt, vare sig i materiens värld eller i andens, emedan detta fula och onda då skulle häfta vid Guds grundegenskaper. Spinoza ansåg fördenskull begreppen godt och ondt, ordning och oordning, synd och förtjänst, skönhet och fulhet som mänskliga fördomar, och rätt och makt voro för honom alldeles detsamma. I företalet till tredje delen af sin etik yttrar han bland annat: »De flesta, som skrifvit om människornas affekter och lefnadsförhållanden, ha gjort det så, som om de icke haft att göra med naturliga förlopp, som följa naturens gemensamma lagar, utan förlopp, som ligga utanför hennes område; ja, de tyckas betrakta människan i naturen som en stat i staten. Ty de tro, att människan snarare är ett störande element än ett lydande element i naturens ordning; de tro, att hon har en obetingad makt öfver sina handlingar och bestämmes af ingenting annat än af sig själf. Skulden för den mänskliga svagheten och obeständigheten skjuta de icke på naturens allmänna makt, utan på jag vet icke hvilka fel i det mänskliga skaplynnet, hvilka de fördenskull begråta, beskratta, förakta eller, som mestadels sker, förbanna. Sådana personer skall det sannolikt förekomma underligt, att jag vill på geometriskt sätt förklara människornas fel och dårskaper. Men min grund är följande: i naturen sker ingenting, som kunde tillskrifvas ett fel hos henne. Ty naturen är alltid och öfver allt en och densamma, och hennes förträfflighet är lika stor som hennes makt; naturens lagar och regler, hvarefter allt sker, äro oföränderligt desamma öfver allt.

Sådana affekter som hat, vrede, afund o. s. v. äro, i och för sig betraktade, härflutna ur samma naturens nödvändighet och förträfflighet som allt annat.» — Efter dessa ord går Spinoza till sin undersökning af själens affekter och behandlar de mänskliga begären och handlingarna på samma sätt som om det vore fråga om geometriska storheter, linjer, ytor och solida figurer. Det goda är för Spinoza alldeles detsamma som det nyttiga, och det nyttigaste är enligt honom att så mycket som möjligt fullkomna sitt förnuft. Detta är nog riktigt i sig själf; men då människan enligt Spinozas åsikt är ett ofritt naturting, så kan hon ju ej heller fritt besluta att fullkomna sitt förnuft, utan måste äfven detta beslut, när det förekommer, vara en verkan af gifna nödvändiga orsaker. Den som fullkomnar sitt förnuft gör det af en för honom lycklig nödvändighet; den som underlåter det underlåter det af en för honom olycklig nödvändighet. Till denna slutsats måste man komma, då man utgår från Spinozas förutsättningar. Denna andra värld, om hvilken jag talade, idealens värld, det logiska, estetiska och moraliska samvetets konungadöme är på denna ståndpunkt, om ej tillintetgjordt, så dock förvandladt till en värld af fördomar och skenbilder, ingenting annat. Till samma resultat som Spinoza måste äfven den teoretiska materialism, som bekännes af många i våra dagar, komma. Den måste hamna i en uteslutande mekanisk världsåskådning och betrakta människorna som ofria kuggar i ett ofantligt världsmaskineri, hvilket — och detta är det märkvärdigaste af alltsammans —

producerar i människohjärnan just dessa fördomar och skenbilder, till följd af hvilka vi tala om sant och osant, skönt och fult, godt och ondt — ja, hvarom vi tala ej blott som om verkligheter, utan som om de för oss viktigaste af alla verkligheter, ja de enda verkligheter, som gifva vårt lif och tillvaro värde.

Det finns en annan världsåskådning, enligt hvilken hela denna mekaniska, af blinda naturlagar styrda, en järnhård nödvändighet underkastade värld icke är annat än ett fenomen för oss, d. v. s. det inskränkta sätt, hvarpå vi människor till följd af vår ofullkomliga natur uppfatta den sanna, i ordets egentligare mening verkliga världen, som icke är materiell utan andlig och består af idel förnimmande väsen. På denna ståndpunkt kommer man naturligtvis till ett helt annat resultat än Spinoza och materialisterna. Men det är nu icke vår uppgift att inlåta oss för djupt i metafysiska frågor. Det är nog att fastställa som ett faktum, att lika visst som vi genom att betrakta den yttre så kallade materiella världen komma till vissa allmänna formler, som vi kalla naturlagar, lika visst komma vi vid betraktandet af vår inre värld till att konstatera tillvaron af normallagar utaf logisk, estetisk och moralisk art. Hvad sammanhang förefinnes mellan naturlagarne i det yttre och normallagarne i vårt inre hafva vi här att lämna därhän; måhända äro de i grunden samma lagar, endast sedda på olika sätt. Visst är, att vi hafva tankelagar, medelst hvilka vi söka rannsaka verkligheten och medelst hvilka vi äro i stånd att rätta

våra egna logiska misstag, dessa må nu vara produkten af en naturnödvändighet eller icke. Visst är också, att vi hafva inom oss en estetisk normallag, som nödgar oss att uppfatta tingen som sköna eller fula, och en moralisk normallag, som ovillkorligt tvingar oss att bedöma sinnelag och viljeakter som goda eller onda. Äro dessa inre fakta endast fördomar, såsom Spinoza menade, så äro de outrotliga, i vårt väsen grundade, från vår mänskliga natur så oskiljaktiga fördomar, att man då måste säga, att människan själf ej är annat än en lifslefvande fördom. Och säkert är, att vi icke hafva dem förgäfves. Våra subjektiva värdeomdömen, då vi skilja mellan skönt och fult, godt och ondt, äro på samma gång objektiva medarbetare i den process, hvarigenom verkligheten, den yttre världen, omgestaltas. Den som menar, att naturkrafterna ensamt ha bestämt världens utseende, sådan hon nu är, och kommer ensamt att bestämma hennes utseende i alla kommande tider, glömmer hvad det mänskliga skönhetssinnet uträttat för att omgestalta den del af världen, öfver hvilken vårt släkte förfogar, och glömmer hvad den mänskliga känslan för ordning, rätt, godhet och barmhärtighet, yttrande sig i samhällslifvet, har gjort för att mildra den vilda hejdlösa kampen för tillvaron genom stiftande af lagar, som sträfva mer och mer att värna den svage mot öfvervåld af den starke.

Är allt, som sker, nödvändigt, är världens utseende i nästa mansålder en nödvändig följd af världens beskaffenhet i detta ögonblick, så låter det sig icke

neka, att denna nödvändighet då är spunnen ej endast af fysikaliska krafter, utan ock af mänskligt-andliga krafter, ej endast af naturlagar, utan ock af idealer. Det ges inom oss ett logiskt samvete, och dess ideal är det sanna; det ges inom oss ett estetiskt samvete, hvars ideal är det sköna; det ges ett sedligt samvete, och dess ideal kalla vi det goda. Vetenskaperna äro framsprungna ur det logiska idealet, konsterna och poesien ur det estetiska; samhällsbildning, sedlighet, rätt och lag ur det sedliga. Dessa ideal, anmärker en tysk filosof, äro sålunda icke några hjärnspöken, utan historiska kulturmakter, och det af väldigaste slag. Den inre lag, som nödgar oss att bedöma tingen som sköna eller fula och drifver oss att förverkliga det sköna omkring oss, har skapat Egyptens tempel och sfinxalléer, Greklands pelarbyggnader och bildstoder, Roms triumfbågar, medeltidens romaniska och götiska katedraler, de italienska målareskolornas mästerverk, renässansens palatser, alla tidsåldrars och folks litteraturer. Den inre lag, som nödgar oss att skilja mellan det goda och det onda, har uppenbarat sig i öfverraskande klarhet redan i de älsta kulturfolkens samhällsinrättningar och stadgar, tyglande den själfviskhet, som vid sidan däraf lika tydligt yppar sig, och hindrande denna själfviskhet att göra samhällsstadgarna blott och bart till ett nytt vapen i den starkes hand emot den svage. Så finna vi redan i världens älsta rättskodex, indernas heliga lag, Manus lagbok, att äfven den lägsta kasten, de till en evig tjänareställning dömde sudras, för ingen del betraktats endast som

medel i deras herrars hand. Manus lagbok förklarar väl å ena sidan, att desse sudras endast hafva en uppgift, nämligen att vördnadsfullt tjäna de högre kasterna; men sudran gjordes dock icke till slaf. Han fick rätt att välja husbonde och sålunda skilja sig från hvarje tyrannisk sådan; ja, han var i lagen skyddad ej blott mot kroppslig misshandel, utan ock mot kränkande tillmälen. Både bramanen och fursten bötfälldes, om de tilläte sig ett oanständigt uttryck mot den ringe tjänaren. Gripande ord förekomma ock i Manus lagbok om samvetets makt. De gamle persernas heliga böcker äro än djupare genomträngda af medvetandet om skillnaden mellan godt och ondt, och buddhaismen i sin ursprungliga gestalt är en barmhärtighetslära allt igenom, förkunnande människornas jämlikhet och brödraskap.

Våra ideal ställa sig stolta och oantastliga vid verklighetens sida eller, rättare, de ställa sig öfver verkligheten och kritisera henne. Där verkligheten icke motsvarar det klart eller dunkelt förnumna idealet, där uppfattas hon som bristfällig och i behof af förbättring; och där vi icke äro i stånd att förbättra, ogilla vi verkligheten ändå, när hon synes oss ond eller ful. Hvarifrån äro nu dessa människans världsidéer eller idealer komna? Ur den yttre erfarenheten äro de icke hämtade; ty det är den yttre erfarenheten som de kritisera, och denna motsvarar för ingen del vår uppfattning af det goda. Där finna vi ett ständigt förintelsekrig rasa mellan människa, djur och planta; där tima öfversvämningar och orkaner; där uppslukas städer af jordbäfningar; där

föres en förtviflad strid om tillvaron, hvar helst vi rikta våra blickar. Den tafla, som den yttre världen erbjuder, synes sannerligen icke vara målad af samma hand som i vår egen själ skilt mellan godt och ondt som ljus och mörker och lärt oss att icke förblanda det ena med det andra. Det var den lika förskräckliga som gåtfulla skillnaden mellan vårt sedliga ideals kraf och den yttre världens företeelser, som ingaf Zoroaster tanken, att det gifves en ond världsgud så väl som en god; det var samma iakttagelse som gaf upphof åt flere af de vidunderliga gnostiska världsförklaringsförsöken, som antogo, att det finns ej blott en högste gud, utan ock ett djupt under honom stående inskränkt väsen, som skapat världen. I hvarje fall synes mig en betraktelse af naturförloppet föga inbjuda till den panteistiska läran, att Gud är naturen och naturen Gud. Det problem, som här vidröres, tillhör det emellertid metafysiken, icke moralfilosofien eller antropologien att lösa. Måhända är den reala ofullkomlighet och disharmoni, som den yttre världen företer, när vi mäta henne efter vår egen moraliska känslas måttstock, ett nödvändigt medel för oss själfva, för att vi må hafva ett fält att öfva oss på i vår sträfvan efter ideal fullkomlighet. Utan en sådan tanke skulle hvarje teodicé vara omöjlig. Men sådan hon är, denna natur omkring oss, ger hon oss inga eller ganska tvetydiga förebilder för våra handlingar i fråga om en sedlig utveckling. Det allmänna faktum, att det gifves en lagbundenhet i naturen, är det enda, som kan erkännas ha någonting gemensamt med vårt eget

inres kraf på följdriktighet och ordning. Djurets blinda och hänsynslösa själfviskhet och vällustiga grymhet mot sitt byte är däremot afskräckande för våra känslor och försonas icke af de drag utaf kärlek och trohet, som också kunna spåras inom djurens värld. Den som tager dem till förebild i det hela, han utvecklar sig till djuriskhet och ej till mänsklighet. Hvarje försök att utifrån härleda hvad som är rätt och orätt, godt och ondt måste misslyckas. Människans idealer härstamma ur det hemlighetsfulla outforskliga djupet af hennes egen andliga naturell. Men de behöfva den yttre världens tillskyndelser för att varda klara för henne själf, och detta arbete har nog gått ganska långsamt. Människorna hafva börjat som vildar. Mytologiens guldålder var människosläktets stenålder. Naturtillståndet, anmärker någon, har varit lika långt ifrån ett idealt paradisiskt tillstånd, som den fossila urmänniskan har liknat en bildstod af Fidias eller Praxiteles. Men om konstsmak och moralitetsbegrepp hafva långsamt utvecklat sig ur ett rått naturtillstånd och allt jämt varit stadda i förändring och allt fortfarande äro det, så får man däraf icke draga den slutsats, att det ej gifves allmängiltiga estetiska och moraliska naturlagar. Det vore lika förhastadt som att säga, att det icke gifves några oföränderliga naturlagar, därför att planetsystemets utseende förändrat sig. Planetsystemet började som en kretsande dunstmassa, ett kaos, ur hvilket under alltid samma naturlagars välde planeter och drabanter utvecklade sig. På samma sätt kan, för att begagna en jämförelse af filosofen Liebmann, under eviga normallagars välde, under de osynligt verkande idealens inflytelse det moraliska kaos, mänsklighetens barbariska urtillstånd, ha utvecklat sig till utbildad civilisation.

Ehuru människorna sedan de älsta tider tillbaka instinktivt kunnat skilja mellan goda och onda bevekelsegrunder för sina handlingar — ehuru de alltid haft loford och beundran för sådana handlingar, som tydligen visat sig dikterade af oegennyttig hängifvenhet åt andras bästa; ehuru de alltid känt den hjärtekufvande makt, som ligger i kärleken; ehuru de älsta språk, som vi känna, ha uttryck för begreppet samvete, och ehuru de älsta litteraturer, som vi känna, skildra samvetet som en gillande eller varnande och anklagande makt i människans hjärta — så har det likväl dröjt länge, innan de ställt till sig den fråga, hvad det egentligen är som ligger i denna känsla, hvad det goda, uttryckt i tydliga begrepp, månde vara, och när frågan slutligen blifvit uppställd, har man länge fått vänta på tillfredsställande svar. Svårast har det varit för eftertanken att skilja mellan det religiösa och det sedliga eller goda i trängre mening, emedan fromhet och sedlighet höra innerligt tillsammans så väl i psykologiskt som historiskt afseende. De första föreskrifterna för våra sedliga handlingar hafva tillika uppträdt som religiösa påbud och förekommit blandade med sådana, som uteslutande röra religionskulten och det religiösa ceremonielet. De älste religionsstiftare hafva tillika varit politiske och sociale lagstiftare. I Manus, Zoroasters och Moses' lagar stå religiösa på-

bud, så väl trossatser som ceremonielföreskrifter, utan åtskillnad blandade med allmänna sedliga bud och nationalpolitiska stadgar. Det kunde icke heller vara annorlunda. Människans själfviska begär äro ju så starka, att den känsla, som hon har af sedliga plikter, af skyldigheter emot sina likar, måste förekomma henne själf som något henne pålagdt af en öfversinnlig makt och måste till en början få sin helgd och sin gällande kraft i form af gudomliga uppenbarelser, som i trots af all själfviskhet måste åtlydas. Men tydligt är också, att uppfattningen af det sedliga måste lida i längden på denna sammanblandning af religiositet och sedlighet, och det i samma mån som religionen själf är uppblandad med sinnliga elementer. Begreppen om godt och ondt kunna svårligen klarna, så länge ceremoniösa handlingar, som i sig själfva äro utan all sedlig betydelse, anses lika viktiga och förpliktande som de sedliga buden själfva. Mångfaldiga exempel härpå möta oss i persernas heliga lag, Zendavesta, likasom också i den mosaiska lagstiftningen och i katolicismens kyrkliga verk.

Härmed förknippar sig en annan olägenhet af betänklig art. För den fromma känslan, som är riktad på det öfversinnliga och oändliga, kan, där hon icke är förenad med en klar uppfattning af det sedligas betydelse, en stor del af de mänskliga lefnadsförhållandena synas tillhöra ett profant område. Exempel därpå ha vi i det katolska munkväsendet och delvis äfven i den protestantiska sekterismen med dess kända obenägenhet eller likgiltighet mot

sedlig verksamhet på statslifvets område samt på vetenskapens och konstens fält. Allt sådant räknar denna sekterism till det världsliga och således likgiltiga, om icke skadliga.

Härtill kommer ytterligare en tredje fara. Religionen i sin högsta mening omfattar äfven sedligheten, men på en religiös gemenskap i den högsta meningen få vi vänta, tills sanningen frigjort oss alla och samlat oss alla till en hjord under en herde. I mänsklighetens förflutna skeden var religionen bunden vid nationen, vid folkstammen, och i hennes nuvarande utvecklingsstadium är de flestes fromhet bunden vid kyrkligt-konfessionella trosläror. Men öfver allt där de sedliga förpliktelserna härledas ur sådana trångt formulerade läror, visar det sig, att de skönaste föreskrifter om kärlek till andra sällan äro i stånd att kväfva en osedlig ofördragsamhet och kärlekslöshet mot annorlunda troende. De forntida nationalreligionerna sammanknöto medlemmarne af samma folk, af samma stat eller samma stad med starka sedliga band, men alla där utanför stående betraktades med förakt eller hat och stämplades som barbarer. Äfven judendomen stod i början på nationalitetens grundval, tills profeterna efter hand gjorde det allmänt humana medvetandet mer gällande och inskärpte, att alla människor äro kallade att genom tro på Jehovah komma till samma rättigheter som Israel. Kristendomen är till sin idé och sitt väsen allomfattande och fullkomligt human. Alla utan undantag äro kallade genom Jesus till det sanna barnaskapet under

samme fader; hela mänskligheten är en enda stor lekamen, som skall genomströmmas af en och samme helige ande, kärlekens, den innerliga gudsförtröstans och syskonförhållandets ande; men historiskt sedt är kristendomen än i dag och skall länge förblifva splittrad i kyrkliga konfessioner, hvilka vidlådas af en ensidighet och exklusivitet, som kan mäta sig med de forna nationalreligionernas och är en flödande källa till hat och fanatism. Kättarbålen, som så länge aflagt fruktansvärda vittnesbörd därom, äro nu sedan ett par århundraden släckta; men sedligheten består i det goda sinnelaget, och hvad sinnelaget vidkommer mot olika troende, torde detta hos många i grund och botten vara föga förändradt från den tid, då bålen tillgrepos som omvändelsemedel.

Mot en sådan inskränkt och oren uppfattning af det sedliga eller det goda uppreser sig det naturliga sedliga medvetandet, så snart det mognat till någon självständighet, på samma gång som tänkandet, då det hunnit förvärfva en viss styrka, börjar granska de ärfda trosmeningarna; och under detta samarbete mellan tänkandet och det naturliga sedliga medvetandet börjar ändtligen moralen emancipera sig från den positiva religionsläran och framträda som en makt, hvilken har sina principer och sitt berättigande i sig själf, utan att fördenskull förneka sitt innerliga samband med en ännu högre princip, nämligen det gudomliga. Gamla testamentets profetiska skrifter vittna om en sådan kamp för det moraliska medvetandets lösryckande ur ceremoniallagens och yttre stadgars fjättrar. De

judiske profeterna förkunnade på sitt sätt den sanning, som Kant så många hundra år därefter på sitt förkunnade, då de med hänförelsens kraft sökte inskärpa hos folket, att i trots af de ständiga tempeloffren har dock Gud icke behag i något annat offer än i det af ett hjärta, som är ängsladt och ödmjukadt af det egna samvetet. Det vardt emellertid det högtbegåfvade helleniska folkets tänkare först förbehållet att betrakta moralen såsom något i och för sig, oberoende af de ärfda trosföreställningarna, och att betrakta människan som ett sedligt väsen, som har en skrifven lag i sitt eget bröst, högre och allmängiltigare än de lagar och påbud, som förkunnats i namn af Zeus eller Jupiter. Vi skola i kommande föreläsningar redogöra så väl för det historiska som det begreppsmässiga förhållandet mellan religion och moral och skildra de strider, under hvilka den senare sökt häfda åt sig en relativt eller absolut själfständig, af de positiva religionslärorna oberoende plats.

2.

Min förra föreläsning slutade med att påpeka, att sedligheten eller moralen stundom har råkat i kamp med religionsformerna, sådana som dessa förekommit i någon viss tid och hos något visst folk. Strider -- våldsamma och i sin utveckling sublima strider — ha icke sällan stått mellan den moral, som har sin rot i samvetet, och det slags sedlighet, som tillhör någon gifven religionskult och bestämmes och begränsas af de religiösa föreställningar, som råda inom den. Vi känna alla den största och mest betydelsefulla sammandrabbning af detta slag. Dess historia är att läsa i Evangelium. Kämpen å ena sidan är kristendomens grundläggare; å andra sidan det fariseiska partiet. Båda äro eniga om att gifva Gudi hvad Gudi tillhörer. Men deras uppfattning om hvad det är, som människan är skyldig att gifva Gud, är mycket olika. För fariséerna är Guds bud någonting utifrån gifvet; i en skrifven lag förkunnar han hvilka handlingar som böra fullgöras, för att förbundet mellan honom och Israel må upprätthållas, och dessa handlingar äro i fariséernas ögon goda.

Det goda är för dem väsentligen handlingen, det rent yttre lagenliga tillvägagåendet. De hafva förgätit de store hebreiske profeternas ord, att det enda offer, som behagar Gud, är ett ängsladt och förkrossadt hjärta. För Jesus åter ligger det goda djupare. Handlingen är endast ett yttre skeende, som i sig själf har icke mer moralisk betydelse än ett skeende, en tilldragelse i naturens värld, en stens fallande, en böljas slående mot stranden — således ingen moralisk betydelse alls. För Jesus ligger det goda i hjärtat, i sinnelaget, i driffjädern, hvarur gärningarna härflyta. För den skull missaktar han dock icke gärningarna. Han tvärt om fordrar dem öfver allt såsom den naturliga och nödvändiga yttringen af det goda, Gud- och människoälskande sinnelaget. Ett godt träd bär god frukt. Men en handling, som i allt det yttre så liknar den goda gärningen, att åskådarens öga icke förmår att skilja den ena från den andra, kan likväl vara ond, när driffjädern icke är den rätta. Därför säger Jesus: »ve eder, skriftlärde och fariséer, I skrymtare, att I gören bägaren och fatet rena utantill, under det att de innantill äro fulla med rof och orättfärdighet! Du blinde farisé, gör först rent det inre af bägaren och fatet, att ock det yttre af dem må varda rent!»

Att en sådan strid kan uppstå mellan den äkta moralen och den moral, som uppvuxit ur en viss religionskult, bevisar emellertid icke, att religion och moral äro alldeles väsensskiljaktiga. Det är tvärtom så, att båda hafva innerst en och samma öfversinnliga grund, och att de i sin historiska utveckling be-

höfva hvarandra. I sin verksamhet äro sann religiositet och sann sedlighet sträfvande för ett och samma mål: för det som *bör* vara, för det goda, för det, hvilket för sin egen skull är eftersträfvansvärdt, för det förnuftiga i ordets fulla mening, för det mänskliga förnuftet och för det absoluta förnuftet eller Gud. Bådas mål är, som nämdt, ett och detsamma: det ligger, för att begagna en bild, i samma riktning och vid samma punkt af synranden, där himmel och jord mötas, och skiljaktigheten är endast den, att moralen ser mer till jorden, där denna sammanträffar med himmelen, och religionen mer till himmelen, där denna sammanträffar med jorden. Moralen i sin mest vidsträckta mening kräfver, att människan skall sträfva till det sanna, goda och sköna, till de tre ideal, som i sin enhet utgöra det förnuftiga. Religionen i sin mest vidsträckta mening uppfattar denna enhet af sanning, godhet och skönhet som ett personligt väsen, nämligen Gud, och gör sålunda denna sträfvan till ett personligt förhållande, ett kärleksförhållande mellan den sträfvande och den eftersträfvade, en barnalängtan från människans sida att varda fullkomlig, såsom den himmelske fadern är fullkomlig. Moralen kräfver, att människan skall omgestalta till goda och sköna alla de förhållanden, i hvilka hon träder till medmänniskor och till den omgifvande naturen, men framför allt omgestalta sitt eget inre genom en oaflåtlig gymnisk öfning af sin högre natur, så att denna genomtränger och behärskar alla hennes sinnliga drifter och begär. Religionen, som känner, huru svår denna kamp är och huru öfvermäktiga de själfviska

känslorna och böjelserna uppträda, öfverröstande det i samvetet hviskande pliktmedvetandet, ställer på pliktmedvetandets sida, till dess hjälp och stöd, en annan böjelse, en som kan varda den mäktigaste af alla, nämligen kärleken till Gud, och hon uppreser den sedligt kämpande, när han fallit; och då det ideal af fullkomlighet, som han eftersträfvar, synes honom i detta lif oupphinneligt, tröstar hon honom med utsikten till evigheten.

Med dessa ord har jag velat antyda så väl väsensgemensamheten som åtskillnaden mellan religion och moral. Deras väsensgemenskap och deras riktning mot samma mål äro också förkunnade i kristendomens urkunder. Där heter det, att »den som älskar Gud, han älskar ock sin broder», hvilket vill säga, att den sant religiösa människan därmed äfven är moralisk. Men kristendomen är icke ensidig nog att hålla sig därvid. Han förkunnar äfven — hvad som alltför ofta förbises — att den moraliska människan tillika är religiös, att det moraliska rent som sådant har i sig ett religiöst element, äfven om detta skulle vara omedvetet för den sedligt sträfvande människan själf. Detta framgår klart och tydligt i Jesu liknelse om den yttersta domen. De rättfärdige, till hvilka domaren säger: »kommen, I min faders välsignade!», förvånas, när de från hans läppar förnimma, att det är han själf, som de klädt, mättat och vederkvickt, när de klädde, mättade och vederkvickte sina fattiga likar, när de med andra ord följde samvetets bud utan tanke på himmelsk lön. De orättfärdige åter förklara, att om de vetat, att

det var den höge domaren själf, som i den fattiges skepnad klappat på deras hjärtas dörr, så skulle de visst öppnat den och härbergerat honom där. Men denna förklaring frälsar dem icke. Det är för tydligt, att de skulle gifvit sina håfvor till den fattige af samma bevekelsegrund, hvaraf fariséen gaf sin tionde af mynta, dill och kummin, nämligen af utsikt på lön och för att stå väl hos den mäktigaste, och denna lön-religiositet länder dem icke till frälsning, utan till fördömelse.

Denna Jesu lära har från begynnelsen legat fördold i människans väsen. Det nya, som Guds sändebud i historien förkunna, är icke i den mening nytt, att det icke är en mänsklighetens ursprungliga besittning, men nytt i den mening, att det framdrages i ljuset ur människoandens fördolda djup och varder till dess medvetna egendom. Så äro ju också tankelagarne inneboende i människan och hafva från hennes första dagar på jorden äfven varit i verksamhet, ehuru omedvetet, tills hellenen Aristoteles framdrog dem i medvetenhetens ljus. Och så är äfven sedelagen en människans aprioriska besittning och har städse mer eller mindre gjort sig gällande, ehuru först den store tänkaren Immanuel Kant lyckades gifva honom hans filosofiska formulering och lägga honom som grund för en vetenskaplig morallära.

Detta Kants stora verk är enligt min mening af betydelse för alla kommande tider. Var kristendomen en samvetets reaktion mot en i yttre former stelnad judaism; var protestantismen en samvetets reaktion mot katolicismens grofva sedlighetsfördärfvande verkhelighet, sådan denna framträdde t. ex. i det nedriga aflatskrämeriet, så är Kants morallära en samvetets reaktion så väl mot all konfessionellt begränsad moralitet, som framför allt mot all öppen eller maskerad njutningslära och egoistisk kvasimoral, som vill sätta sig i den sanna moralens ställe, en den väldigaste gensaga mot all modern fariseism och mot det i våra dagar så ofta hörda talet om en särskild politisk moral, en moral för skickelsehjältar och diplomatiska kongresser, som i det föregifna eller ärliga uppsåtet att upprätthålla yttre lugn och ordning tro sig ha rättighet till allt, äfven till att slå privatmoralen i ansiktet och undertrycka människoandens ädlaste och högsta intressen. Så fullkomlig är den kantiska moralfilosofien visserligen icke, att hon ej i vissa punkter, som sedermera skola angifvas, torde kräfva rättelser och tillägg; men grundläggande är hon dock för alla tider, och en kort framställning af henne är fördenskull här på sin plats. Min önskan därunder är att kunna framställa henne så klart och allmänbegripligt, så fri från skolastiska termer som möjligt, och denna min önskan vinnes bäst, i det jag i vissa delar följer den tyske filosofen Kuno Fischers exposé af Kants »Metaphysik der Sitten», hvilken exposé är ett mönster af klarhet och reda. —

Det är tydligt, att vi icke kunna tala om moraliska handlingar eller om en förmåga af moraliska handlingar, utan att förut veta hvad som *är* moraliskt eller sedligt. Det gäller således att finna det, som är ett villkor för moralisk karakter, och detta något

kunna vi då kalla den högsta moralprincipen. Men hvar skola vi finna detta något, denna princip, ur hvilken sedligheten härflyter? Skola vi uppleta den inom vetenskapen eller i människosjälen själf, i de vetenskapliga moralsystemen eller i människornas hjärtan? Så mycket är visst, att ingen moralvetenskap skulle finnas, om icke moralisk karakter funnes dessförinnan. Så mycket är också visst, att människan alldeles icke behöfver vara boklärd, för att kunna bedöma något ur sedlig synpunkt. Förmågan att kunna det hämtas icke ur böcker, utan hvilar på en instinkt, som är oberoende af all vetenskaplig insikt. Med andra ord: för att få klart för oss hvad sedlighet, hvad moralitet är, skola vi icke bekymra oss om teorier, utan hålla oss till den moraliska instinkten, den enkla sedliga känslan, och söka af hennes innehåll vinna ett tydligt begrepp eller förvandla hennes innehåll till klart medvetande.

Hvad vi då först kunna lägga märke till är, att det finnes handlingar, som vi gifva vårt bifall därför att de motsvara denna vår sedliga instinkt. Sådana handlingar kalla vi *goda*. Alla moraliska handlingar äro goda. Men dessutom finns det så mycket annat som vi kalla godt. Vi tala t. ex. om detta lifvets goda och mena därmed rikedom, välstånd, makt, anseende o. s. v.; vi tala också om många personliga egenskaper såsom goda, t. ex. god hälsa, godt lynne, godt förstånd, god bildning, godt utseende. Men det kräfves ingen närmare undersökning, utan endast påminnelser ur vår dagliga erfarenhet för att inse, att allt godt af detta senare slaget också kan

varda till ett ondt; att alla sådana förmåner också kunna varda till olägenhet och fördärf, allt efter det sätt, hvarpå vi bruka dem, allt efter den afsikt, hvari vi använda dem, eller det inflytande, som de utöfva på vår karakter. Rikedomen är snarare ett ondt än ett godt, om han gör oss öfvermodige eller girige eller lockar oss till slöseri eller lättja, som ju är en rot till allt ondt, eller användes i förföriska uppsåt, till bestickning och mutor. På samma sätt förhåller det sig med alla andra här uppräknade förmåner. Till och med en sådan sinnesförfattning som självbehärskning, hvilken synes vara närmast besläktad med dygden, är i sig själf icke god, ty hon kan tjäna och tjänar mycket ofta äfven onda uppsåt. Själfbehärskningen är ofta den bästa täckmanteln för äregiriga, själfviska, ja lömska planer. I få ord: alla så kallade lyckans håfvor och alla personliga företräden, de må vara ärfda eller förvärfvade, varda endast goda genom det bruk man gör af dem, genom det syftemål, som de tjäna. Men hvem är det då, som brukar dem? Hvem är det, som hyser afsikten och fastställer syftemålet? Det är den mänskliga viljan. Det beror således uteslutande af den mänskliga viljan, om rikedomen eller bildningen eller själfbehärskningen eller andra förmåner och företräden kunna kallas något godt i moraliskt afseende. Egentligen taladt finns det således i hela världen intet i moraliskt afseende godt eller ondt utom viljan. Redan Shakspeare låter Hamlet säga, att i sig själf finns intet godt eller ondt, utan det är människans inre, som gör det därtill. Viljan

är enligt Kant upphofvet, det enda upphofvet till allt godt och allt ondt.

Nu är det vidare ett faktum, att den mänskliga viljan handlar i enlighet med medvetna föreställningar, med andra ord, att människan låter sig leda ej endast af dunkla omedvetna drifter eller instinkter, utan äfven af förnuftet. Hvad kan nu ändamålet därmed vara? Djuren — i hvarje fall de lägre djuren — följa sina dunkla drifter, och dessa äro dem alldeles tillräckliga för uppfyllandet af deras ändamål, som är själfuppehållelse, uppehållelse af släktet, njutning af deras dunkla existens. Om nu människan icke hade något annat ändamål än detta: själfuppehållelse, yttre välbefinnande, njutning af sin tillvaro, så hvartill tjänade förnuftet, då ju den dunkla, men riktigt träffande instinkten är för ett sådant mål ett vida säkrare medel än det öfverläggande, tvekande och ofta vilsegående förnuftet? Jean Jacques Rousseau har icke utan skäl påstått, att förnuftet med all den bildning och sedeförfining, med alla de uppfinningar, konster och vetenskaper, som det alstrat, dock icke har gjort människorna lyckligare. Fastmer har den fortskridande bildningen ökat de mänskliga behofven, tusenfaldigat det bittra i striden för tillvaron och minskat den tillfredsställelse, den belåtenhet med äfven en ringa lott, hvarförutan föga lycka kan gifvas här i världen. Förnuftet har således icke främjat den mänskliga lyckan. Men då förnuftet lika väl som instinkten måste hafva ett ändamål, så måste vi på grund häraf draga den slutsats, att antingen har förnuftet förfelat sitt ändamål, eller också är detta ändamål ett helt annat än det att främja människans timliga lycka, hvilket ju instinkten lättare än förnuftet kunde uppnå.

Kant drager nu häraf den slutsats, att det icke kan vara den förnuftiga viljans bestämmelse att tjäna endast som medel för timliga ändamål, för jordiskt välbefinnande. Det är tvärt om så, att den förnuftiga människan bedömer sig själf efter sin viljas beskaffenhet, och att hon således måste betrakta sin vilja icke som ett medel för någonting annat, utan som ett själfändamål. Vidare inser den förnuftiga varelsen, att hennes vilja kan vara god eller ond. Hon förnimmer något inom sig, som hon kallar plikt, och med god vilja menar hon då en pliktenlig vilja. Den pliktenliga viljan yttrar sig naturligtvis i pliktenliga gärningar. Men här kommer nu en annan iakttagelse, att det finnes pliktenliga gärningar, som likväl icke härflyta ur en pliktenlig vilja. Det gifves t. ex. människor, som äro ärliga i handel och vandel, endast därför att de frukta straff eller skam eller förlust af kunder. Vinst är deras syftemål, men icke ärlighet. Således kunna handlingar vara pliktenliga, medan afsikten med samma handlingar är rent själfvisk; och emedan afsikten alltid tillhör viljan, så är viljan vid sådana tillfällen icke pliktenlig, icke sedlig, icke god. Sinnelaget ligger då i en dold strid med handlingen.

Häraf drager nu Kant den slutsats, att när det gäller att bestämma hvad som är moraliskt, sedligt, godt, det icke kommer an på handlingen, utan på den driffjäder, den bevekelsegrund, som ligger under

handlingen. Viljan är icke god eller sedlig, när hon endast i det yttre, i det som människor kunna skärskåda och bedöma, uppfyller sin plikt, men därunder är pliktvidrigt och självfviskt sinnad. Häruti sammanträffar Kant fullkomligt med Jesus, då denne liknar pliktenligt handlande, men pliktvidrigt syftande människor vid hvitmenade grifter, som utantill äro prydliga, men innantill fulla af förruttnelse.

Men Kant går i nästa steg ännu längre. Antag, säger han, att icke blott en människas handling är pliktenlig i ett visst fall, utan ock att hennes naturliga böjelse i detta fall öfverensstämmer med plikten. Hon gör då sin plikt af naturlig böjelse Då vill det ju synas, att en sådan handlings inre karakter med rätta kan kallas moralisk. Nej, svarar Kant, man måste äfven här akta sig att förblanda det rent sedliga, det rent moraliska med hvad vid flyktigt påseende kan anses vara sådant, men icke är det. Till mina plikter hör t. ex. att bevara mitt lif, när icke någon högre plikt manar mig att offra det. Hvarje människa, som icke gripits af djupaste leda vid lifvet, uppfyller denna sin själfbevarelseplikt ganska gärna, ty plikten öfverensstämmer här med böjelsen. Men denna samma böjelse att bevara sitt lif kan också gifva upphof till pliktvidriga handlingar. En och samma böjelse kan således vara driffjädern både till pliktenliga och pliktvidriga handlingar; i böjelsen som sådan ligger således intet moraliskt, och en vilja kan således icke kallas god, då hon har en naturlig böjelse till driffjäder, äfven om denna drifver till pliktenliga handlingar. Ett annat exempel. Plikten

fordrar, att vi skola vara välgörande. Äro vi nu medlidande därför, att åsynen af eländet pinsamt verkar på våra nerver och väcker vår medkänsla, och vi genom en välgärning vilja göra oss kvitt denna känsla af olust, så handla vi visserligen pliktenligt och på samma gång i öfverensstämmelse med vår naturliga böjelse; men vår naturliga böjelse var därvid ingenting annat än att bli kvitt ett obehag, och den inre karakteren af en sådan gärning är fördenskull icke moralisk, sedlig eller god. God hade hon däremot varit, om vår vilja låtit bestämma sig af plikten, som ålägger oss välgörenhet. Blott i detta fall är det *vi själfva* i ordets fulla mening, våra inre andliga människor, som äro de välgörande; i annat fall är det endast våra handlingar och vår sinnliga natur.

Denna Kants lära har vid första påseendet någonting både öfverraskande och sträft frånstötande, och hon förfelade ej heller att väcka dels anstöt, dels äfven nykter besinning hos en tid, som var särdeles benägen att frossa i sina naturliga välvilliga böjelser och att sluta i sin famn och med broderskyssen hälsa hvar olycklig, som finns »emellan Novaja Semblas fjäll och Ceylons brända dalar». Men denna samma hans lära väckte betänkligheter äfven hos andra än de känslosamma själarna. Skalden Schiller, som i så mycket beundrade Kant och tagit så starkt intryck af hans filosofi, kunde dock icke förlika sig med denna rigorösa motsats mellan plikt och böjelse i moralläran och skref fördenskull det kända epigram, som påpekar den absurda konsekvens,

hvilken han ansåg följa af Kants lära i denna punkt. Epigrammet har formen af ett samtal. Den ene af de samtalande har samvetsskrupler och säger:

»Gärna jag tjänar en vän; men tyvärr — jag gör det med nöje.
Därför jag säger mig själf: du är ej dygdig, min vän!»

Den andre svarar:

»Då finns ett råd, ett enda: försök att vännen förakta
Och att med afsky sen göra mot vännen din plikt.»

Men, som Kuno Fischer, Kants historieskrifvare, riktigt anmärker, träffar epigrammet, så kvickt det är, icke hufvudet på spiken. Ty då Kant säger, att en handling, äfven om hon är pliktenlig och göres af böjelse, fördenskull icke är moralisk, emedan viljan måste bestämmas af plikten och icke af naturliga känslor och drifter, så har han därmed äfven sagt, att viljan lika litet må bestämmas af afsky som af böjelse. Kant menar, att det i moraliskt afseende gör hvarken till eller ifrån, om viljan omfattar plikten gärna eller ogärna; allt beror däremot på att plikten är den afgörande bevekelsegrunden. Och häruti har Kant ovillkorligt rätt. Endast däruti har han orätt, att han, såsom vi längre fram skola se, ställer plikten och den naturliga böjelsen, människans högre och människans lägre natur, i oförsonlig fiendskap till hvarandra. Han anser ingen försoning mellan

dem möjlig, medan däremot andra filosofer och bland dem den Boströmska skolan antager som möjligt och nödvändigt, att förnuftet i religiös och moralisk form skall kunna genomtränga och förädla äfven människans sinnliga känslor och drifter, så att de varda andens tjänare.

Detta kräfves äfven af vår estetiska känsla, som säger oss, att vårt väsen, när vi skåda det i dess inneboende, dess möjliga, dess ideala fullkomlighet, måste vara en harmonisk enhet af egenskaper, men icke blott ett slagfält, på hvilket lagen i vår ande kämpar med lagen i våra lemmar. Vår estetiska känsla, som, äfven hon, har sin innersta rot i Guds väsen — vår estetiska känsla gillar äfven sådana viljeakter och handlingar, i hvilka vi se medlidandet uppenbara sig på hjältemodigt, själfuppoffrande sätt, och hon finner måhända dess högre behag däruti, ju naturligare och råare den människa är, hos hvilken medlidandet plötsligt yppat sig i en sådan handling; ty detta synes innebära en borgen för att vår sinnliga natur kan adlas och förandligas. Vidare är det ett psykologiskt faktum, att vi känna oss mer dragna till personer, hos hvilka vi tycka oss märka, att de handla godt och ädelt af naturlig böjelse, än vi känna oss dragna till de sedliga heroer, som handla på grund af plikt i strid med egen böjelse. Vi medgifva de senares moraliska öfverlägsenhet; men i den medfödda, icke tillkämpade benägenheten att erkänna andras människovärde och handla i enlighet med detta erkännande kunna vi dock icke annat än älska en god naturens gåfva, en skön mänsklig naturell,

helst som en sådan naturell vanligen är förenad med ett blygsamt sinnelag och väl inser om sig själf, att hon icke är i sedligt afsende förtjänstfull.

Men, som sagdt, i frågan sådan hon här föreligger har Kant rätt. Att göra sin plikt af naturlig böjelse, det är ju med andra ord att göra sin plikt därför att det så behagar; men den som till driffjäder väljer hvad som är hans goda behag, hans vilja är icke pliktenlig, icke sedlig, äfven när det inträffar, att hans gärningar hafva formen af pliktenlighet och moralitet.

Bevekelsegrunden, eller hvad Kant kallar maximen eller den subjektiva viljeprincipen — bevekelsegrunden hos den goda viljan måste således vara föreställningen om plikt. Inför plikten skola vår själfkärlek och våra naturliga böjelser vika tillbaka. Ju lifligare vi föreställa oss plikten som vår inre lag, dess ringare uppskatta vi vårt själfviska jag med dess böjelser, dess mer växer den känsla, som vi kalla aktning för det som *bör* vara. Och nu hafva vi den fullständiga formeln, för att i enlighet med Kant bestämma det godas begrepp, bestämma hvad det goda, det sedliga, är. I hela världen finnes intet annat moraliskt godt än den goda viljan. God är viljan, när hon är pliktenlig, och pliktenlig är hon, när hon gör plikten för pliktens egen skull. Häraf följer nu också, huru den bevekelsegrund, den maxim måste vara beskaffad, som den goda viljan i alla sina handlingar följer. Vår bevekelsegrund är god, om han är af den beskaffenhet, att vi kunna önska, att hvar och en i vårt eget läge handlade efter just

samma bevekelsegrund. Med andra ord: bevekelsegrunden är god, om han är duglig att gälla som en allmän lag i människornas vilja. Egoisten kan aldrig vilja, att den själfviska bevekelsegrund, som framdrifver alla hans handlingar, må varda en sådan inre allmängiltig uteslutande lag inom alla andra människor; han inser väl, att hans egen maxim är oduglig därtill, emedan den då skulle upplösa alla samhällsband och tillintetgöra honom själf.

Kant öfvergår nu till en närmare förklaring af hvad sedelagen är. Människan är ett förnuftigt väsen och har som sådan sedelagen immanent uti sig. Men hon är äfven ett sinnligt väsen, som jämte sedelagen har andra mäktiga driffjädrar för sin vilja, efter hvilka hon kan bestämma sig. Och så måste det vara, ty om sedelagen uppträdde som en ovillkorligt tvingande naturlag inom henne — om med andra ord sedelagen vore för människans vilja hvad tyngdlagen är för kropparne, då vore människan alldeles ofri, och om någon moralitet och tillräknelighet kunde då icke vara fråga. Då naturlagen likasom ropar: *du måste,* så hviskar sedelagen i vårt samvete: *du bör!* Sedelagen befaller och nödgar, men tvingar icke. Hvarje personligt väsen har sitt ändamål i sig själf, har värde just som person; endast saker, men icke personer, få brukas som blott och bart medel för andras ändamål. Sakernas värde är endast relativt; men personernas värde är absolut. Människovärdet har intet marknadspris; det är oförytterligt, kan icke ersättas eller uppvägas af något annat. Sedan Kant utförligt visat detta, kan han då också närmare bestämma hvad

sedelagen säger, då vi öfverflytta hans bud i klara begrepp, och hans bud då är detta: »handla så, att du alltid som ändamål, men aldrig endast som medel begagnar dig af mänskligheten i din egen person och af mänskligheten i hvarje annans.» Denna lag må vara svår att följa, och den förutsätter att människans vilja är fri, mot hvilken förutsättning en mängd inkast kunna göras; men högt öfver alla dessa inkast står sedelagens stora faktum, som helt enkelt säger: »du *kan* lyda mig, ty du *bör* det.»

Tänka vi oss nu, att denna vår sedelag allmänt efterkommes och fullgöres, så uppstår därigenom en ordning, ett samfund af förnuftiga väsen, som akta och behandla hvarandra ömsesidigt som varelser af oändligt värde, af hvilka intet får nerdragas och nedtryckas till att varda blott och bart medel för de andras timliga ändamål. Värde har i detta samfund blott personen, men personen som sådan, hvarje person. Detta är humanitetens äkta begrepp. Ett sådant samfund, ett sådant rike är den moraliska världsordningen förverkligad. Och just det att på jorden förverkliga den moraliska världsordningen, det är sedelagens stora uppgift.

I religiös form möter oss samme tanke som en centraltanke i evangelium. Den moraliska världsordningen är Messias' rike, äfven kalladt himlarnes rike, om hvars tillkomst till jorden vi blifvit lärde att bedja. Ett sådant rike kan icke förberedas, så länge vår uppfattning af moralen ej står högre än fariséernas gjorde. Det är därför Jesus ständigt fordrar en högre rättfärdighet än deras. Och denna

högre rättfärdighet, det är just denna af Kant i begreppets ljus framdragna sedelagen, hvars innehåll Jesus gifvit *sin* formulering, då han sade: »hvad I viljen, att andra skola göra eder, det gören I ock dem.» Äfven i dessa ord, rätt förstådda, ligger den Kantiska satsen, att vi skola handla så, att bevekelsegrunden för vår handling kan gälla som en allmän inre lag. Men det är icke nog att sedelagen är känd; han måste också fullgöras, och för att hans ok må varda lätt och hans börda ljuf, måste han bäras ej endast på vårt pliktmedvetandes svaga skuldror, utan ock af den allt öfvervinnande och allt fördragande kärleken, som får sitt friska källsprång ur den öfvertygelse Jesus velat väcka af vårt barnaförhållande till den personligt lefvande moraliska världsordningen — af vårt barnaförhållande till Gud.

3.

I den nästföregående föreläsningen kommo vi, i det vi följde Immanuel Kants tankegång, till följande resultat: I hela världen finnes intet, som i moraliskt afseende kan kallas godt, utom den goda viljan; viljan är god, endast då hon är pliktenlig; och viljan är pliktenlig, endast då hon följer sedelagen, den inom henne ovillkorligt bjudande röst, som säger: betänk i allt hvad du gör, om bevekelsegrunden för din gärning är sådan, att hvarje annan människa i ett liknande fall bör låta sig bestämma af samma bevekelsegrund! Kan bevekelsegrunden för din handling upphöjas till en allmän inre lag; vördar du det mänskliga hos dig själf och det mänskliga hos alla andra, så att du aldrig låter bruka dig eller brukar andra som blotta medel för timliga ändamål, då är din vilja pliktenlig, och därför att hon är pliktenlig är hon god. Endast de handlingar, som flyta ur en sådan vilja, äro goda. Och däraf följer, att handlingar, som icke dikterats af pliktmedvetandet, utan endast af klokhet eller beräkning eller ock af naturlig böjelse, vore också denna

naturliga böjelse någonting så sympatiskt som medlidandet, ej kunna kallas moraliska i ordets verkliga mening, äfven om de till utseendet äro pliktenliga. Sådana handlingar kunna vara legala, men äro icke moraliska.

Men för att kunna verka som driffjäder, som bevekelsegrund i vår vilja, måste sedelagen varda någonting annat än en ren begreppssak. Han måste göra sig förnimbar äfven i form af känsla. Han måste stiga ned från de klara begreppens höjd och sänka sig in i djupet af människans känslovärld, för att där bekämpa hela denna här af sinnliga känslor, drifter och begär, som annars uteslutande behärska vår vilja. Och detta gör sedelagen i det han fostrar den känsla, som kallas pliktkänsla, aktning för samvetslagen. I samma mån som denna känsla vinner i styrka, verkar hon inskränkande på själfviskheten, förödmjukande på egenrättfärdigheten. Hon verkar därmed förlamande på de bevekelsegrunder, som hindra människans utveckling till ett moraliskt väsen. Men detta kan icke ske utan ständig strid med våra naturliga böjelser. Det må vara lyckligt, om någon af dessa våra naturliga böjelser öfverensstämmer med vår pliktkänsla; men vi få icke inbilla oss, att denna tillfälliga öfverensstämmelse mellan den naturliga böjelsen och pliktkänslan bidrager till handlingens moraliska värde; ty vi hafva att fullgöra pliktbudet för pliktens egen skull, och vi ha att fullgöra det, äfven om vår naturliga böjelse sätter sig däremot.

Det pliktenliga viljandet för pliktens egen skull är hvad man kallar dygd, när man nämligen be-

traktar detta viljande som en habituell beskaffenhet hos människan. Dygden måste således stå städse rustad och slagfärdig, mot våra sinnliga drifter och begär. Ve oss, säger Kant, om vi ett ögonblick trodde, att vi vore så sedligt fullkomnade, att vi icke längre hade att frukta något från dessa fienders sida! Det är med moraliteten, som med fromheten, hvilken bekänner: »Jag tror — Herre! hjälp min otro!» Det sedliga medvetandet får säga: »Jag sträfvar allvarligt efter det goda»; men måste tillägga: »och likväl är jag långt ifrån att vara god i meningen af en uppnådd trygg fullkomlighet.» Hvarhelst en föreställning uppdyker om egen sedlig fullkomlighet, där träffa vi på en inbilskhet, som i stället upphäfver den sanna och äkta sedligheten. Denna välbehagliga självkänsla, denna inbillning om egen förträfflighet kan yppa sig på tvenne mycket olika sätt, än i sentimental, än i heroisk skepnad. Den sentimentala inbilskheten om egen förträfflighet frossar i sina egna känslorörelser och är likasom förälskad i det egna hjärtat. Denna sentimentalitet var i Kants dagar mycket vanlig både i poesien och i hvardagslifvet. Det heroiska självbehaget åter trotsar på kraften af sin egen dygd; denna dygdestolthet var de forntida stoiske filosofernas svärmeri. I stället för denna dygdens stolthet sätter Kant dygdens ödmjukhet, som gör att vi i striden mot våra sinnliga begär aldrig förhäfva oss med fariséen, som sade: »jag tackar dig, Herre, att jag icke är såsom denne publikanen», utan städse öfverensstämma med publikanen i hans känsla af synd och behof af förbarmande. I min

förra föreläsning påpekade jag inre beröringspunkter mellan Kants sedelära och Jesu sedelära, framför allt öfverensstämmelsen i själfva kärnpunkten af båda: att handlingen, hur pliktenlig hon i det yttre må vara, icke är god, när icke bevekelsegrunden är det. Äfven här möta vi en beröringspunkt, som Kant själf påpekar, i det han yttrar: »Utan hyckleri och i all sanning kan man om evangelii morallära vitsorda, att hon genom den moraliska principens renhet och tillika hans lämplighet för oss ändliga väsen har underkastat människan tukten af en plikt, som icke tillåter henne svärma i moraliska drömda fullkomligheter, utan sätter ödmjukheten, d. v. s. själfkännedomens bålverk mot vår egenrättfärdighet och egenkärlek.»

Vi äro härmed inne på den moraliska själfpröfningens område. Hvad Kant här framför allt varnar emot är förblandningen af plikt och böjelse. Ingenting är vanligare, säger han, än att det goda, men i grunden själfkära hjärtat, ger sig min af att vara detsamma som pliktkänslan. Ingenting är naturligare än den tysta sofistik, som kläder våra böjelser och önskningar i pliktens dräkt; men för dygden i sträng mening finns ej heller någonting farligare. Fördenskull är det af största vikt, att man blickar djupt i sitt eget inre, för att skilja den sanna plikten från den falska, väsendet från skenet. »Pröfva ditt hjärta!» är fördenskull den plikt, som föregår alla de andra. Men denna själfpröfning är en färd emellan tvenne farliga stränder; man har Scylla på ena sidan, Karybdis på den andra. Den

ena klippan är självföraktet; den andra är den egenkära självöfverskattningen, som stundom uppträder som stolthet, men i våra dagar oftare maskerar sig som ödmjukhet, för att bedraga sig själf. Har man undvikit båda och åter befinner sig på det öppna hafvet, så mötes man där af mångfaldiga hägringar. Dit hör den inbillning, att vi äro moraliskt förträffliga, därför att vi känna medlidande och göra något, för att varda denna känsla af olust kvitt. Medlidandet i den mening, hvari Kant fattar detta ord, är endast en patologisk känsla, en smitta, som vårt känslolif får af andras lidanden, ett plus af elände till allt det andra elände världen erbjuder. Filosofen Schopenhauer, som var Kants lärjunge i många andra stycken, har gjort en häftig gensaga mot den åtminstone skenbara missaktning, som Kant yppar för denna känsla, och Schopenhauer upphöjde denna känsla till ingenting mer eller mindre än till grund och urkälla för all moralitet, ur hvilken alla dygder skulle kunna härledas. Huru odugligt medlidandet är till en sådan roll i moralfilosofien kan visas med ett enda exempel. Om en hungrande tiggare obemärkt hittar en summa penningar och återlämnar henne till hennes rike och snåle ägare, så har han handlat af plikt, men hans ärlighet lär svårligen kunna förklaras ur hans medlidande med den rike herrns förmögenhetsomständigheter eller harm öfver sin förlust. Kant har rätt icke i sitt underskattande af medlidandet — ett underskattande, som han delade med de stoiske filosoferna i Grekland och Rom — ty denna känsla är af stor psykologisk betydelse vid

människans utveckling till sedlighet — men han hade fullkomligt rätt uti att varna mot förblandningen af medlidande och pliktkänsla. Och därtill kommer, att om han sätter intet värde på medlidandet som affekt, så sätter han ett dess större på medkänslan såsom tjänande den praktiska människokärleken, på humaniteten, som med Kremes i Terentii komedi säger: »Jag är människa och anser intet mänskligt vara mig främmande». Pliktkänslan, säger Kant, gör rätt uti att söka sig en bundsförvandt i detta sinnelag, som står öppet både för andras lidanden och andras fröjder, ty det är det sinnelag, hvari vi hafva lättare för att göra välviljan till vår bevekelsegrund och andras lycka till vår plikt. Den endast på patologiskt medlidande grundade människokärleken slår lätt öfver till sin egen motsats, om hans böjelser icke besvaras, om hans välgärningar lönas med otack; hvaremot den på pliktmedvetandet stödda människokärleken förblir sig lika i alla skiften, emedan han handlar för pliktens skull, men hvarken för att behaga sig själf eller andra. Han kan så godhet och skörda hat och ändå i trots af alla vidriga erfarenheter stå fast och orubblig.

Det är icke min mening att här närmare ingå i enskildheterna af Kants pliktlära. Af hvad jag redan sagt följer det af sig själf, att den stränge moralisten under intet villkor ansåg en osanning vara berättigad. Att i allt vara sannfärdig, att aldrig fläcka sig med en lögn, det är enligt Kant en skyldighet, som människan har mot sin egen mänskliga värdighet, mot sitt eget öfversinnliga väsen. För

Kant gäller lögnen som roten till allt ondt. Vore alla människor sannfärdiga, skulle det moraliska onda, som gör vår värld så eländig, snart vara uppryckt med denna sin rot. Detta är också riktigt symboliseradt i våra religiösa urkunder, som skildra lögnen som människans första synd och brodermordet som hennes andra. Det är en gammal fråga, behandlad i den så kallade kasuistiken, om icke osanning någon gång må vara tillåten, ja påbjuden af våra kärleksplikter. Visserligen kunna till teorien plikter aldrig kollidera med hvarandra; och likväl inträffa ofta inom hvarje människas själslif tillfällen, då de synas göra det, och då det kräfves ett moraliskt skarpsinne och en sedlig takt, som icke fallit på hvars och ens lott, för att inse, hvad som i hvarje enskildt fall *bör* göras, ty endast det kan också i detta samma enskilda fall vara vår plikt. Sådana tillfällen äro t. ex. de, då vi icke kunna uppfylla vår plikt att tala sanning, utan att därmed främja utförandet af ett brott. Antag, att en person, som förföljes af mördare, fått en tillflykt i vårt hus, och att mördarne bryta in i huset och fråga efter den undandolde flyktingen. Hvad skall då göras? Att möta frågan med tystnad eller med undvikande svar skulle föranleda banditerna att genomleta huset; att på deras spörsmål, om den förföljde finnes i huset, svara med *nej* vore däremot en osanning, och att svara med *ja* kan ju betraktas som förräderi, och har sannolikt i hvarje fall ett mord till följd.

Det här framställda exemplet belyser ett af de svåraste problem, som någonsin förekommit i läran

om de så kallade pliktkollisionerna — problemet om *nödlögnen*. Detta problem har varit behandladt redan af kyrkofäderna och af dem besvarats på olika sätt. Clemens af Alexandria, Origenes, Atanasius, Ambrosius, Krysostomus och Hieronymus, likasom efter dem Luther, Hugo Grotius, Pufendorf och Rousseau hafva antagit, att i sådana yttersta nödfall som det nyss anförda exemplet kan nödlögnen vara rent af en plikt. Jesuiterna och Schopenhauer göra sig saken mycket lätt, ty de förra anse alla osanningar för tillåtna, som kunna tjäna ett godt ändamål, och Schopenhauer menar, i likhet med skalden i vårt gamla Hávamál, att man kan gälda list med list och besvara hvarje i ond afsikt gjord fråga med en lögn. Schopenhauer instämmer hjärtligt med Talleyrand, att människan fått talförmågan för att dölja sina tankar. Den stränga uppfattning däremot, som alldeles fördömer nödlögnen, har försvarats af Justinus martyren, Tertullianus, Lactantius, Augustinus, Bernard af Clairvaux, samt efter dem af Kant och Fichte. Kant och Fichte förkasta nödlögnen äfven för de aldra yttersta fall, äfven för det, att mördare intränga i vårt hus och efterfråga en där gömd vän till oss. Det är då vår skyldighet, säger Fichte, att in i döden försvara den förföljde, men ej att fläcka oss med en lögn. Fransmannen Constant sökte i en tidskriftartikel vederlägga Kant. Constant ansåg, att intet samhälle kunde bestå, om grundsatsen att tala sanning gällde utan all inskränkning. Han menade, att man är förpliktad att tala sanning endast då, när en annan har rättighet att höra sanningen, men

en sådan rätt kan icke tillkomma en mördare, som efterletar sitt offer och frågar oss, hvar det gömt sig. Kant svarade, att sannfärdighet är en plikt icke blott mot andra, utan i främsta rummet mot oss själfva; om jag vilseleder mördaren med en oriktig utsaga, som han aftvungit mig, så har jag icke gjort mördaren, men väl mig själf orätt.

Kant har säkerligen rätt däruti, att om man medgifver nödlögnens tillåtlighet i vissa, om än de allra yttersta fall, så befinna vi oss redan på det sluttande plan, som leder ned i en moralisk afgrund.

En djup sanning ligger också i hans ord, att sannfärdigheten är i främsta rummet en plikt, som man har att utöfva mot sig själf. Fördenskull tror jag ock, att hvarje kasuistik, som försvarar nödlögnen, är af en ohälsosam verkan, om hon med sina skäl och bevis för nödlögnens giltighet så inverkar på läsaren, att han anser det öfverflödigt att i sådana förekommande nödfallsfrågor vända sig till sin egen sedliga takt, och om man icke känner med sig, att äfven den bäst rättfärdigade nödlögn ger en skråma åt ens egen moraliska personlighet. Constant har å andra sidan rätt däri, att ingen människa — allra minst en mördare, som förföljer ett offer — kan ha någon omedelbar rättighet på oss, att vi skola säga en sanning, som kan skada en annan. I de flesta dylika nödfall, sådana som det exempelvis anförda, finns det en utväg, hvarigenom man undviker dilemmat, hvari man är ställd, och det är den utväg, som Fichte påpekat och som höfves en man: att gripa till nödvärn och ej till nödlögn,

att vedervåga lifvet hellre än sin moraliska personlighet. Detta kan fordras af en man. Hvad kvinnan vidkommer, har kanske skalden på ett mer öfvertygande sätt än någonsin filosofen löst problemet. Den sedliga högheten hos Göthes Iphigenie framstår ju i sin mest gripande skönhet i det ögonblick, då hon offrar sin syskonkärlek och allt timligt på sanningens altar och lägger sitt och sin broders öde i gudarnes knän hellre än att låta en osanning smitta sina rena läppar. Lögnen, säger hon, befriar icke hjärtat, så som det sant talade ordet gör det. — Vår alldagsmoral må bäfva för ett sådant offer; men sedelagen är en lag, hvars börda ej är ljuf, hvars ok ej är lätt; och ju mindre vi pruta på hans ideala kraf, dess djupare känna vi med oss själfva vår svaghet och behofvet af Honom, som varkunnar sig öfver syndare.

Dygden är icke medfödd; hon måste förvärfvas därigenom att man lär känna henne, och därigenom att man öfvar henne. Därför lägger Kant den största vikt vid att fastställa en uppfostringsmetod, hvari den moraliska tukten ingår som det väsentliga. I sträng mening kan man aldrig göra en annan människa moralisk; ty sinnelaget är hvars och ens egna innersta vara och aldrig ett verk af främmande hand. Men genom uppfostran kan man dock skapa de villkor, som äro gynnsamma för den egna sedliga utvecklingen. Den som motståndslöst ger efter för hvarje retelse, följer hvarje intryck, går hvarje fara och hvarje plåga ur vägen, han är ur stånd att handla pliktenligt. Därför är en viss härdning af nöden,

som sätter oss i stånd att fördraga och umbära. Denna härdning, som bör vara både kroppslig och andlig, kan vinnas genom öfning och varda till vana; hennes närmaste mål är självbehärskning, välde öfver våra lemmar och välde öfver våra lidelser. Det är klart, att denna öfning måste ställas så, att barnet själf intresseras däraf. Då uppstår den moraliska sundhet, som gör sinnet gladt och kraftigt. Den glada och kraftiga sinnesförfattningen är gynnsammast för moraliteten. Därför bör den sedliga uppfostran gå ut på att skapa en sådan. Likasom Rousseau i sitt bekanta pedagogiska verk »Emile» ger en mängd detaljerade föreskrifter i uppfostringsväg från barnets födelse till ynglingaåldern, så ger Kant i sin pedagogik många vinkar, som äro förtjänta att taga vara på af föräldrar och lärare. Hans första grundsats, likasom Rousseaus, är, att barnet redan från början må få bruka sina egna krafter, så långt det står i dess lilla förmåga, hvarför han också utdömer lindor, vaggor och gångstol. Vidare inskärper han, att barnet må få behålla barnlynnet, barnkarakteren. Till det friska barnalynnet hör icke rädsla eller skygghet, lika litet som lillegammal småklokhet. Man akte sig fördenskull att skrämma barnet med dumma fabler eller nedtynga det med gnatande kritik öfver dess görande och låtande; ty detta förlamar dess munterhet och öppenhjärtighet, försvårar lydnaden, som det skall lära sig, och hindrar det att utbilda sig till sannfärdighet. Men däremot bör det redan tämligen tidigt vänja sig vid punktlighet och riktig indelning af tiden. Vid denna föreskrift har Kant säkerligen tänkt på sig själf och sina efter uret strängt reglerade lefnadsvanor. När barnet har gjort hvad man fordrar af det, bör det icke belönas med gåfvor, ty sådant förfalskar bevekelsegrunderna för dess handlingssätt. När det felat skall det allvarsamt tillrättavisas; men man straffe det så sällan som möjligt, och aldrig i vrede och aldrig med skamstraff, och aldra minst bör man ålägga barnet att tacka för undfånget straff, ty detta fördärfvar barnet i grund genom att tvinga det till hyckleri. Uppfostran bör aldrig göra något, hvarigenom barnet förledes att visa sig annorlunda än det är. Fördenskull bör man icke ropa »blygs!» eller »skäms!» till barnet vid hvarje liten förseelse; ty människan bör icke blygas eller skämmas utom då hon verkligen förnedrat sig. Och det gifves blott *ett* fall, hvari barnet verkligen kan förnedra sig, nämligen när det ljuger. Sannfärdighetens dygd tål intet undantag; hon är urbilden för alla dygder och gäller med samma stränghet för alla lefnadsåldrar. Lögnen får icke tålas. Den är en moralisk förbrytelse. Spara fördenskull ordet »blygs!» eller ordet »skäms!» tills barnet ljuger; men låt det då också förstå, att ordet är uttaladt med djupaste allvar!

Kant vill, att de unge skola leka och leka mycket, ty leken är själs- och kroppskrafternas fria otvungna öfning. Men jämte leken måste finnas den tvungna öfningen, och det är arbetet. Arbetet är icke blott medel till bildning, utan ett ändamål i sig själf. Kant anser det skadligt, att arbetet göres till lek och leken till arbete. De böra hållas noga i sär,

ej minst för att pliktkänslan genom arbetet må skärpas och utvecklas. Pliktbegreppet är kärnpunkten i hans pedagogik. Barnen skola få i sina hjärtan inplantade människans skyldigheter och människans rättigheter; de skola lära sig att göra det goda för dess egen skull, ej af fruktan för människors omdömen eller för gudomliga straff, de skola lära sig att vörda sin egen mänskliga adel mer än de frukta människornas mening, och deras fromhet skall förenas med glädje och godt lynne, ej med en skygg och dyster ruelsefull andakt.

Men icke blott barnet växer, uppfostras, utbildar sig. Hela människosläktet gör det äfven. Det historiska lifvet i samfund och stater är människosläktets skola. Kant är öfvertygad, att människosläktet är stadt i en sedlig-politisk utveckling, långsamt närmande sig det fjärran hägrande ideal, då de timliga intressena icke skola i politiken väga mer än de moraliska grundsatserna; då statsklokheten skall para sig med den sedliga visheten och makten varda ett med rätten. Sålunda skådar han i fjärran ett mål för historiens förlopp, som man ständigt kan närma sig, fast aldrig fullt uppnå, och vid det målet ser han sedelagen gälla i människans och människosläktets inre värld så erkändt som naturlagen gäller i den yttre världen. Två ting, säger han, uppfylla själen med städse ny och ökad beundran och vördnad, ju oftare och ihärdigare vår tanke sysselsätter sig därmed; de två äro: stjärnehimmeln öfver mig och den moraliska lagen inom mig. Åsynen af en otalig mängd världar likasom tillintetgör min vikt

som djurisk varelse, en varelse, som för en kort tid blifvit begåfvad, man vet icke huru, med lefvande kraft, för att därefter återgifva den materie, hvaraf hon uppstod, åt jordklotet, som blott är en punkt i världsalltet. Betraktelsen af sedelagen åter höjer mitt värde som förnuftväsen oändligt genom min personlighet, i hvilken den moraliska lagen uppenbarar för mig ett lif, som är oberoende af det animaliska lifvet och af hela sinnevärlden, åtminstone så till vida, som min tillvaro genom denna lag fått en ändamålsenlig bestämmelse, hvilken icke inskränker sig till detta lifvets villkor och gränser, utan går i det oändliga.

Kant har, som vi sett, på det allra bestämdaste skilt emellan å ena sidan den naturliga böjelsen, som söker undvika all olust och vinna all åtkomlig lust vare sig i gröfre eller finare form, samt å andra sidan pliktmedvetandet eller sedelagen. Endast den vilja är moralisk, som låter bestämma sig af sedelagen, endast de handlingar moraliska, som flyta ur en pliktenlig vilja. I begreppet af det högsta goda måste dock ligga föreningen af dygd och lycka, eller ett tillstånd, hvari den oaflåtliga kampen mellan sedelagen och de själfviska böjelserna upphört och gifvit rum för ett harmoniskt tillstånd. Men huru är en sådan förening möjlig? Antingen måste detta lyckliga tillstånd, denna lycksalighet vara en orsak till dygden, eller dygden en orsak till lycksaligheten. Kant bevisar nu omöjligheten däraf, att lyckan som sådan kan vara orsak till dygden, hvaremot ingen logisk betänklighet yppar sig mot antagandet, att

dygden kan vara orsak till lycka eller lycksalighet. I detta lifvet är dock ett lycksaligt tillstånd, d. v. s. ett sådant, i hvilket hela vår natur så genomtränges och behärskas af den moraliska lagen, att all strid inom oss upphört — i denna världen är lycksaligheten faktiskt en omöjlighet. Den moraliska lagen fordrar *helighet* eller viljans fullständiga enlighet med honom — den moraliska lagen; men denna helighet är här oupphinnelig; här i detta jordelifvet är den dygdigaste aldrig trygg emot att icke oäkta bevekelsegrunder till verksamhet inställa sig hos honom. Fördenskull måste man uppställa som praktiskt förståndspostulat den sats, att människoanden är odödlig, ty striden mellan sedelagen och de själfviska böjelserna kan icke utjämnas utan genom ett oändligt fortskridande i riktning mot helighetens ideal. På samma sätt visar Kant, att Guds tillvaro, som enligt honom endast kan vara en hypotes i teoretiskt afseende, dock i praktiskt afseende är en nödvändig fordran, en ren förnufttro, emedan vårt sedliga medvetande kräfver den inre harmoni emellan vårt förnuft och vår naturell, som endast en härskare öfver förnuftets och naturens riken kan åstadkomma.

Enligt Kants teoretiska filosofi är det för det mänskliga förnuftet omöjligt att gå utöfver gränserna för våra sinnliga och psykiska erfarenheter, för att utrannsaka tingens väsen och tränga till det absoluta eller Gud. Sedan han i sin kritik af det rena förnuftet kommit till detta resultat, var det honom naturligtvis omöjligt att ställa moralen och religionen i ett närmare samband än han här gjort. Ett filo-

sofiskt system, som lyckats eller anser sig ha lyckats bevisa hvad Kant ansåg endast vara föremål för en förnuftig tro, nämligen Guds tillvaro och själens odödlighet, kan naturligtvis också gifva moralen ett djupare underlag och förklara åtskilligt, som Kant måste lämna oförklaradt, t. ex. den förbindande kraft, den karakter af helighet, hvarmed sedelagen förkunnar sig i vårt medvetande. Ty känslan af moralisk förbindelse innebär säkerligen något mer än blott en fordran på människan att upprätthålla sin värdighet som förnuftig varelse i kamp mot de naturliga drifternas herravälde. Kant själf kallade morallagen en *helig* lag, och just dess karakter af helighet hänvisar till en djupare källa för densamma än människans andliga väsen, nämligen till det absoluta eller Gud. För en sådan teoretisk filosofi blir det också möjligt att gifva sedelagen ej endast den formella karakter, som Kant gaf honom, utan ock på samma gång ett positivt innehåll och sålunda visa ej blott *huru* människan bör handla, utan också *hvad* hon bör göra. Men å andra sidan har den kantiska moralläran just genom sitt oberoende af alla teoretiska system den stora förmånen att icke nödgas stå och falla med de teoretiska lärorna, som städse aflösa hvarandra. Hennes utgångspunkt är ett otvifvelaktigt psykologiskt faktum, den moraliska instinkten; hennes deduktion af sedelagen är logiskt bindande, och det resultat hon håller för våra ögon bekräftas som sant af vår egen inre erfarenhet. Den kantiska moralens grundlära, att en handlings sedliga värde eller ovärde uteslutande beror af bevekelsegrunden

till densamma, och att den enda tillfredsställande bevekelsegrunden är aktningen för människans osinnliga väsen, för gudsbelätet inom henne, hvilket som ovillkorligt fordrande uppenbarar sig i samvetet — denna lära skall stå som en rotfast klippa i alla tidens stormar. Vi skola längre fram se med hvilka andra moralbegrepp den absoluta moral, som Kant och några andra filosofer förkunnat, har i vår egen tid att kämpa. Floden, som vill öfversvämma denna klippa, reser sig från tvenne sidor — å ena sidan från den teologiska moralen, den yttre auktoritetens moral, hvars mest konsekventa uttryck vi skola återfinna i den romerska katolicismen, som lagt mänsklighetens samvete, vittnesbördet för godt och ondt, i en enda dödligs hand; — å andra sidan i en nyttighetsmoral, som gör egoismen till moralprincip och med sin falska uppfattning om de timliga intressenas harmoni hotar tillintetgöra alla sedliga band, som i samhället förena människorna med hvarandra.

4.

I de föregående föreläsningarna har jag redogjort för Kants morallära. Vi hafva därvid sett, huru bestämdt Kant skiljer mellan å ena sidan det moraliskt goda och å andra sidan det oangenäma, det nyttiga, det kloka eller hvad annat som, med undantag af den i vårt förnuft inplantade sedelagen, kan göra sig till bevekelsegrund för våra handlingar och till pröfvosten på dessa handlingars värde. Kant fäster naturligtvis stort värde äfven på det kloka handlandet; han vill, att människan skall uppfostras så väl till klokhet som till sedlighet; men på samma gång varnar han för den ödesdigra förblandningen af den ena och den andra och inskärper, att det moraliska omdömet öfver en själf och öfver andra är den högsta måttstock, efter hvilken vi kunna bedöma våra bevekelsegrunder och handlingar. Att vara klok är godt; att vara god är bättre eller, rättare, det allra bästa. Mången klok handling är icke moralisk, och mången moralisk handling är icke klok. Men i samma mån som den i människan lefvande sedelagen kommit till hennes medvetande, känner hon sig

af en inre röst manad att gilla äfven den moraliska handling, som icke är klokt beräknad. Att midt i vintern springa i vattnet för att rädda en drunknande är helt visst icke klokt, allra minst om den som gör det är mindre härdig eller kunnig i simkonsten; men sedelagen nödgar oss att kalla en sådan handling god, om bevekelsegrunden uteslutande varit den drunknandes räddning, till och med om den drunknande sedermera skulle visat sig vara en till döden dömd mördare, hvars död kunde betraktats som för samhället nyttig. Kants sedelära öfverensstämmer sålunda fullkomligt med människosläktets egen inre psykologiska erfarenhet och har i alla historiska tider gjort det ända därhän, att mången författare, i likhet med Thomas Buckle, hänvisande på de moraliska omdömenas likhet i alla tider och hos alla historiska nationer, förnekat, att ett framåtskridande i sedlig uppfattning ägt rum eller kan äga rum.

Å andra sidan har det funnits och finnes det författare, som framhållit, att samvetet i olika länder, tidsåldrar och nationer *icke* fört ett och samma språk. Grekernas moral var i åtskilligt olik vår egen; spartanernas moral tillät handlingar, som atenarnes moral afskydde. Den engelske filosofen Locke redogör i ett af sina arbeten för en massa seder och bruk hos österländska och vesterländska folk, hvilka seder och bruk af dem ansetts heliga, men förekomma vår egen moraliska känsla rent af rysliga, och denna samling kan af våra dagars etnologer betydligt ökas. Denna upptäckt, att det icke gifves

någon för alla folk och tider lika lydande, i religionerna, samhällslagarne och lefnadsbruken utpräglad moralkodex, är mycket gammal; redan flere hundra år före vår tideräkning hade de så kallade sofisterna i Athen gjort den och däraf dragit samma slutsats, som många filosofer i senare tider, att det ej heller gifves någon så kallad »naturlig», i människans eget väsen grundad moral, och att således alla så kallade moraliska lagar och samvetsutsagor bero på något godtyckligt, konstladt, utifrån anbefalldt. Hvad man anser för godt och ondt, dygd och last, plikt och synd är enligt dem något blott konventionellt, beroende af växlande tidsströmningar och skiftande lokala villkor, hvadan en upplyst människa, som insett detta, kan, så långt som hennes egen klokhet och säkerhet medgifva det, skjuta dylika åtskillnader å sido och upphöja nyttighetsprincipen, det rent personliga intresset, till bevekelsegrund för sina handlingar.

Det ligger någon rätt å ömse sidor — så väl hos dem, som påstå moralens oföränderliga karakter, som hos dem, hvilka påstå, att det funnits lika många olika moralkodices som det funnits bildningsgrader och nationer. Falsk är däremot den slutsats, som dragits af detta faktum, att nämligen denna olikhet i seder, bruk och stadgar skulle vittna om frånvaron af en allmängiltig, i människans väsen grundad sedelag. Den är lika falsk, denna slutsats, som om någon med blicken på de många olika teoretiska världsuppfattningar, de många olika tankesystem, som följt på hvarandra i filosofiens historia,

skulle draga den slutsats, att det icke gifves några allmängiltiga tankelagar. Med full rätt säger Kant, att det i sedeläran handlar om hvad som *bör* ske, äfven om detta, som bör ske, aldrig hade skett, aldrig varit till finnandes i någon tidsålder, något folks eller någon individs utvecklingshistoria. Därmed har han med ett enda slående uttryck kännetecknat väsendet i hvarje ideal och särskildt i det sedliga idealet. Likasom det i logiken handlar om de lagar, enligt hvilka människan *bör* tänka, äfven om den skarpsinnigaste tänkare aldrig lyckats i allo tillgodose dessa lagars kraf, ja äfven om alla människor så illa brukade sin i det mänskliga väsendet grundade tankeförmåga, att de städse komme till logiskt falska slutsatser — på samma sätt handlar etiken eller sedeläran om de lagar, enligt hvilka människan bör vilja, handla, lefva, äfven om ingen människa på jorden hit intills tillfyllestgjort dessa lagar. Likasom logikens lagar innehålla ett ovillkorligt: *du bör*, för vårt förstånd; så innehåller sedelagen ett ovillkorligt: *du bör*, för människans vilja. Att olika tider och nationer haft olika seder och bruk, som synas återspegla olika begrepp om godt och ondt, rätt och orätt, detta finner sin fulla och tillräckliga förklaring genom betraktandet af människosläktets utvecklingshistoria, som på hvarje blad bevisar, att det moraliska medvetandet står i det innerligaste samband med utbildningen af vårt släktes religiösa och intellektuella natur. Sedelagens verksamhet inom oss röjer sig ju först som en dunkel känsla, hvilken måste upphöja sig till begreppsmässig klarhet, innan

vi kunna göra honom till den enda ovillkorliga maximen för vårt handlande och skilja den maximen från alla dem, som härleda sig från vår sinnliga natur eller från religionslärornas och statsintressenas statutariska föreskrifter, hvilka skifta och förändra sig med den religiösa känslans klarnande och med vårt förstånds utveckling.

Emellertid har denna brist på en allmängiltig moralkodex, denna olikhet i uppfattningen af rätt och orätt, godt och ondt, gjort, att man velat se sig om efter en annan moralprincip än det i människosläktet verksamma samvetet, och man har då kunnat se sig om åt två sidor. På ena sidan ligger *nyttighetsgrundsatsen*, till hvilken jag längre fram skall återkomma för att visa huru pass han duger till moralprincip och rättesnöre för vårt viljande; å andra sidan ligger *den gudomliga viljan*. Uppställer man Guds vilja som sedelärans yttersta grundval, så intager man den ståndpunkt, som inom moralvetenskapen kallas för den teologiska. Denna ståndpunkt är likväl enligt min mening lika ohållbar som den, hvilken upphöjer nyttigheten, det personliga intresset eller samhällsintresset, till yttersta moralprincip. Dock är här ett missförstånd redan ifrån början att afvisa. Helt visst existerar en yttersta grund, en grund, som ligger djupare än människans eget väsen, för det fenomen, att huru än människan föreställer sig skillnaden mellan godt och ondt, så kan hon dock omöjligen frigöra sig från att uppställa en sådan skillnad, omöjligen upphöra att skilja mellan vissa sina eller andras bevekelsegrunder och handlingar som goda

ifrån andra som onda, omöjligen kasta ifrån sig det slags värdemätare, medelst hvilken hon bedömer sin verksamhet ej blott som klok eller oklok, nyttig eller skadlig för henne själf eller andra, utan ock som aktningsvärd eller tadelvärd i och för sig själf. Detta faktum och vidare det faktum, att denna skillnad, som människan gör mellan godt och ondt, måste af henne själf betraktas som den allra viktigaste skillnad hon är i stånd att göra — detta måste hafva en yttersta grund, och hvar och en, som tror eller vet, att en Gud gifves, finner denna yttersta grund i Honom, i Hans vilja.

I den meningen hvilar ej blott Boströms utan ock Kants morallära på religiös grund. Men på den så kallade teologiska ståndpunkten står likaväl ingendera i den mening, hvari uttrycket »teologisk ståndpunkt» nyttjas inom filosofien. Enligt den teologiska ståndpunkten äro de moraliska buden, som åligga människan, plikter och absolut bindande, emedan de äro gudomliga uppenbarelser; enligt Kant däremot måste de moraliska buden gälla som gudomliga, därför att de äro plikter och som sådana absolut bindande. Enligt Boström är människan dygdig visserligen endast så till vida som religionen är princip och ändamål för hennes praktiska verksamhet; men enligt Boström äro också religionen och förnuftet ett och detsamma, och pröfvostenen för hvad som är godt och ondt tillhör ingen utifrån gifven auktoritet, utan finnes i förnuftet själf. Häruti skiljer sig den äkta och konsekventa teologiska ståndpunkten från Kant och Boström. Den

teologiska moralen förklarar, att hvad Gud vill är godt, äfven om det mänskliga förståndet och samvetet ej kunna erkänna det som sådant. Om nu den teologiska moralen tillade, såsom vanligtvis sker, att hvad Gud vill är godt, därför att han själf är i sig god och helig, så klingar detta mycket vackert, men är dock ingenting annat än en logisk cirkelgång, genom hvilken man på frågan, hvarför det Gud vill är godt, får svaret: därför att Gud är god, och på frågan, hvarför vi skola uppfatta Gud som god och ej endast som allsmäktig och allvetande, får det svaret: därför att Gud vill endast det goda.

På en sådan cirkelgång kan ingen moralisk vetenskap grundläggas, och ingen vetenskaplig pröfvosten gifvas oss på hvad som är sedligt eller osedligt. Detta hafva de skarpare teologiska hufvudena insett, och fördenskull förklarade också den ryktbare skolastiske läraren Duns Scotus, att Guds vilja är en fullkomligt godtycklig vilja, som kan göra hvad hon behagar till godt eller ondt. Ingenting, icke ens de tio budorden, är i sig själf godt; förmådde icke Gud upphäfva dessa budord och, om det honom så behagade, göra deras raka motsats, stöld, mord o. s. v. till goda och riktiga föreskrifter, så skulle han enligt Duns Scotus vara ett ofritt väsen, slaf af en honom inneboende naturlag. Enligt den konsekvent teologiska ståndpunkten är det goda således icke något absolut och fastående, utan någonting relativt och godtyckligt och skulle vara alldeles obestämbart, om vi icke i kyrkan ägde en nådeanstalt, som uppenbarade

oss Guds vilja, och i kyrkans dogmer föreskrifter om hvad Gud vill att vi skola betrakta som sant och godt. Uppreser sig vårt inre häremot, så må vi besinna, heter det vidare från den konsekvent teologiska ståndpunkten, att Gud är allsmäktig och kan straffa vår olydnad med evig fördömelse. Lydnad är fördenskull god, emedan ingenting vore vanmäktigare, oklokare och fördärfligare än att motsätta sig allmakten. Här se vi sålunda, hvartill man på den konsekvent teologiska ståndpunkten kommer. Guds uppenbarelse i människans inre, i hennes förstånd och samvete, förnekas eller göres till någonting underordnadt och betydelselöst i förhållande till de yttre dogmatiska lärorna och påbuden; Guds godhet så att säga uppslukas af hans allmakt, och hvad människan vidkommer, är det icke sedelagen hon har att följa, utan klokhetens bud, som bjuder henne underkasta sig allmakten i hopp om evig belöning och varnar henne för olydnad med hotelse om eviga straff. Den konsekvent teologiska moralen gör således frälsningsläran till en lust- och nyttighetslära. Det första villkoret för salighet varder då att lägga sitt samvete i kyrkans händer och böja sitt förstånd under den positiva trons lydnad. Och enär kyrkans tjänare lika litet som andra människor kunna genomskåda det yttre skal, som döljer människans sinnelag och bevekelsegrunder, så måste de öfriga villkoren för salighet bära en rent yttre prägel i form af kyrkliga verk och gärningar, späkningar, fastor, vallfärder, allmosor, gåfvor till kyrkan, troget uppfyllande af ceremonier o. s. v., ehuru det naturligtvis för ingen del förnekas, att sinnelaget äfven har sin betydelse, förutsatt att det är ett sinnelag, som ödmjukt underkastar sig. Själfve den ädle katolske tänkaren Blaise Pascal drefs af dessa konsekvenser till en fullständig lust- och nyttighetslära, som förnekade, att det funnes något godt och ondt i och för sig. Människan, säger han, är född till lust, och det är endast kvantiteten af lust, som gör, att vi böra föredraga andlig lust framför kroppslig. Icke pliktmedvetandet, icke föreställningen om en förnuftlag, icke inblicken i vårt eget andliga väsen, utan endast de ljufva lustkänslor, som Gud i sin nåd uppväcker hos oss, utgöra lagen och ändamålet för vår tillvaro. — Läran, att ingenting är godt i och för sig, utan att allmakten fastställer efter eget behag hvad som är godt och ondt, användes som tröstegrund af Ludvig XIV:s biktfäder, när denne kände sig pinad af samvetskval öfver sitt eget tyranniska godtycke. Konungen vore, hette det, visserligen icke Gud själf, men hade dock fått sig af Gud ett maktområde begränsadt, inom hvilket äfven han ägde att bestämma öfver rätt och orätt, och det vore lika mycket undersåtens skyldighet att underkasta sig utan knot konungens godtycke, som det är människans skyldighet att underkasta sig Guds.

Den teologiska ståndpunkten har funnits, långt innan det fanns en kristen kyrka och en kristen dogmatik. Denna ståndpunkt har uppenbarat sig inom alla religioner, som utbildat sig till en hierarkisk byggnad, ja äfven, ehuru blott sporadiskt, utanför hierarkierna i själfva det så fria Grekland. Då Alexander efter

mordet på sin vän Klitus vred sig på golfvet i samvetskval, inträdde till honom en filosof, Anaxarkus, och lugnade honom med vid pass samma tröstegrunder som Ludvig XIV:s biktfäder tillämpade.

I dessa båda exempel, Alexander och Ludvig, skilda från hvarandra genom två årtusen, se vi å ena sidan den eviga och outrotliga sedelagens verkan i deras ängslade samveten, men å andra sidan äfven sedelagens öfverröstande genom andra stämmor, uppenbarande sig i hänvisning till en allsmäktig, öfver allt godt och ondt höjd vilja. Redan dessa exempel, ehuru individuella, kunna tjäna till belysning af frågan, hvarför en allmängiltig moralkodex icke är tillfinnandes som erkändt giltig bland alla tider och alla folk. Sedelagen har aldrig verkat ensam för sig; inom den enskilda människan har han att göra sig hörd bland tusen öfvermäktiga röster, som äro sakförare åt hennes naturliga själfviska böjelser; och inom tidsåldrarne och folken har han att kämpa sig fram till en oangriplig och tryggt bjudande ställning gent emot vidskepliga föreställningar, religiösa stadgar, statutariska påbud, falska filosofem, som uppvuxit ur sin egen mark och likasom öfverhöljt honom med sina slingerväxter, ofta ända till osynlighet.

För att förstå, huru det är möjligt, att religion och moral, som dock i sin djupaste reala grund äro ett och icke kunna undvara hvarandra — för att förstå, huru det är möjligt, att de dock så ofta kunnat komma till kollision sins emellan, så att moralen mer än en gång nödgats se sin farligaste fiende

i en positivt rådande religionsform, är det nödvändigt, att vi kasta en blick på religionernas egen utvecklingshistoria.

Ända sedan de gamle romerske författarne Lucretius' och Petronius' dagar intill Voltaires och våra har det varit en af många omhuldad sats, att religionen uppkommit ur människornas rädsla. Petronius yttrar: »*Primus in orbe timor fecit deos*», d. v. s.: rädslan var den första, som här på jorden skapade gudar. Man tänkte sig religionens uppkomst på följande sätt: Våra i mänsklighetens barndomsålder lefvande urfäder sågo sig försatta i en natur, som på alla sidor omgaf dem med hotfulla och fördärfbringande krafter, såsom stormar, åska, öfversvämningar, jordbäfningar, vulkaniska utbrott, dödande farsoter, och då de i sin okunnighet och ovana vid att undersöka fenomenen och tänka öfver dem icke förmådde att gifva en naturlig förklaring åt dessa företeelser, som fyllde dem med rädsla och satte deras inbillningskraft i rörelse, så föreställde de sig, att de voro verkningar af öfvernaturliga, mer eller mindre människolika väsen, som de kallade gudar. När denna föreställning en gång var väckt och blifvit utbredd, så låg det också nära till hands, att hon hos en och annan människa, som var begåfvad med en lättrörligare fantasi, kunde stegra sig till hallucinationer och visioner, i hvilka man såg dessa väsenden lifslefvande som uppenbarelser från en annan och högre värld. Nära till hands låg då också den tanken att söka förvärfva dessa mäktiga väsens gunst och blidka deras vrede medelst böner,

offer och ceremonier, och detta kallade man då religion. I nyare tider har den ryktbare engelske filosofen Thomas Hobbes förfäktat denna mening om religionens uppkomst. Människan i naturtillståndet, yttrar han, var alltigenom själfvisk, och som hon var omoralisk af själfviskhet, så var hon också vidskeplig af fruktan. I naturtillståndet, fortfar han, fanns det endast vidskepelse, men icke religion; men sedan de råa människohorderna efter hand lärt sig inse gagnet af ordnade samhällen, så uppstod ändtligen genom statens försorg och genom statens myndighet det som man kallar religion. Skillnaden mellan vidskepelse och religion blir då enligt Hobbes ingen annan än den, att vidskepelse existerar utan statens tillåtelse eller skydd, medan religionen har en rättslig, af staten värnad ställning. Eller för att begagna Hobbes' egen uppriktiga och tydliga definition: »Vidskepelse är rädsla för sådana osynliga väsen, som staten icke erkänner; religion är rädsla för sådana osynliga väsen, som staten erkänner». Med andra ord: religionen är en offentligt erkänd, af staten privilegierad vidskepelse. — En skriftställare, som tillhört denna mansålder, den hegelianske filosofen Arnold Ruge, är likaledes af samma mening som Lucretius och Petronius, att religionen i sin första upprinnelse ej är annat än förskräckelse för de öfvermäktiga naturkrafterna och koncentrerar denna sin åsikt i det infallet: »teologi är egentligen meteorologi».

Detta sätt att förklara religionens uppkomst är emellertid alldeles otillräckligt. Vända vi oss åter

till dem bland forntidens romare, som tänkte i detta ämne, så finna vi, att en bland dem, öfversteprästen och stoiske filosofen Quintus Mucius Scævola, sett något djupare in i religionens väsen, i det han antog, att religionen uppsprungit ur människans behof af en sammanfattande världsåskådning, och då ingen filosofi var i mänsklighetens barndom möjlig, så åtog sig den lifliga folkfantasien saken och skapade en i allegorisk dräkt klädd, med bilder och symboler utsmyckad metafysik, som man kallat religion. Att naturens stora, delvis sköna, delvis förskräckande skådespel haft sin roll med, och därtill en ganska viktig roll, vid skapandet af denna metafysik, kan tagas för gifvet.

Denna den romerske filosofens föreställning om religionens uppkomst har äfven i detta århundrade haft sina målsmän i de båda ryktbare tänkarne Hegel och Schopenhauer. Äfven Liebmann, professor i Strassburg, upptager den som sin egen, men med det tillägg, att äfven människans moraliska natur är en faktor, som måste tagas med i förklaringen af religionens uppkomst. Människan, säger han, har redan ganska tidigt lagt den henne medfödda moraliska måttstock, som hon äger i sitt samvete, på sina egna lefnadserfarenheter och på de i samfundet rådande förhållandena, och då hon där sett, huru ofta oskyldiga och ädla människor gå under, huru skurkar ostraffadt få fara fram, ja åtnjuta aktning, ifall de äga en inflytelserik samhällställning, och huru orättvisan, slugt tillvägagående, segrar öfver hjälplös oskuld och rättfärdighet,

så har hon känt sig upprörd och uppställt fordran på en högre utjämning, en högste domare, en slutlig försoning, en moralisk världsordning, och denna fordran har då räckt handen åt hennes begär att skapa sig en sammanhängande metafysisk världsåskådning, och religionen har sålunda blifvit ej blott en populär, af fantasien skapad metafysik, utan också en populär af fantasien skapad moral. Ställd i en värld, hvari hon är en snart försvinnande del, med födelsens gåta å ena sidan och dödens å den andra, öfver allt omgifven af fysiska och moraliska mysterier, har människan fordrat ljus i detta mörker, och hon har fått detta ljus icke som ett verkligt vetande, en bevisligt riktig världsåskådning, ty en sådan kräfver årtusendens grubblande och forskande, utan hon har fått det i form af religion, i form af tro. Liebmann anmärker, att för religionen är det moraliska elementet så väsentligt, att om man subtraherar det moraliska från religionen, blir återstoden ingenting annat än vidskepelse.

Äfven Kant anser moralen vara religionens egentliga väsen; religionen består nämligen enligt honom däruti, att vi betrakta våra sedliga plikter som gudomliga bud; från början måste fördenskull också en moralisk driffjäder varit verksam vid religionernas uppkomst, och Kant betraktar hela världshistorien, hela den omätliga kamp, som föres på jordens yta, som väsentligen utgående på att göra religionen ren från alla de icke-moraliska element, som människans lägre natur likaledes från början inlagt i religionen, för att ändtligen en sann förnufttro, en allt igenom moralisk religion må göra sig gällande i samfundens och de enskildes lif. Äfven för Boström är moralen och religionen i grunden ett: religiös är nämligen människan enligt honom, då hon verkar som ett själfständigt organ för den helige ande, d. v. s. då hennes vilja med frihet deltager i förverkligandet af de ändamål, för hvilka Gud själf är inom människan verksam, och dessa ändamål äro det sanna, goda och sköna.

En djupare gripande förklaring af religonens uppkomst och tillvaro måste hänvisa till en från människans väsen oskiljaktig instinkt eller känsla, hvari hon, om än på det dunklaste sätt, förnimmer sig som ett moment i det oändliga. Det är i själfva verket så med människan, att hon icke genom någon enskild lust eller njutning känner sig grundligt lugnad och tillfredsställd; det återstår alltid en brist, en tomhet, som ej kan fyllas genom oändliga ändligheter. Denna känsla af det oändliga innesluter, såsom Schleiermacher påpekat, en känsla af beroende, af underordning under en högre makt, hvilken känsla för till viljans underkastelse under denna; men innesluter tillika, såsom den Boströmska skolan och den yngre Fichte påpekat, en känsla af frihet, en känsla af människans värdighet, som leder till entusiasm och elevation. Båda dessa momenter: känslan af frihet och känslan af beroende, känslan af upphöjdhet och känslan af ringhet, återfinnas mer eller mindre i alla religionsformer och alla de olika riktningar, som den religiösa föreställningen tagit, alla de olika dräkter, hvari religionen under sin

utveckling har klädt sig, kunna förklaras ur öfvervägandet af den ena eller den andra af dessa den religiösa känslans grundfaktorer: känslan af beroende och känslan af upphöjdhet, samt af det inflytande, som naturomgifningarna ha utöfvat på de olika folkens fantasi. Där känslan af mänskligt beroende så betydligt öfverväger, att känslan af mänsklig frihet och upphöjdhet träder helt och hållet i bakgrunden, där riktar sig den religiösa världsåskådningen mot panteismen, och individen känner sig endast som ett försvinnande moment i det stora lefvande universum. Där däremot känslan af frihet och värdighet öfverväger, där gestaltar sig religionen lätt till en mytologi sådan som grekernas och skandinavernas, i hvilken det gudomliga förlorar sin absoluthet och splittras i en mängd gudaväsen, hvilka man föreställer sig så mycket som möjligt likna människorna, och klyftan mellan gudarne och människorna fylles med förgudade heroer. Där slutligen de båda momenten: känslan af mänsklig värdighet och känslan af mänskligt beroende, väga i det närmaste lika, riktar sig det religiösa medvetandet emot monoteismen, sådan som den israelitiska och den kristna. Vi skola i nästa föreläsning närmare ingå på detta ämne, allt under ständigt afseende på den plats som moralen intagit inom de olika religionsriktningarna.

5.

I min föregående föreläsning påpekades, att religionens uppkomst omöjligen kan förklaras endast ur yttre anledningar. Lika visst som människan af sitt eget väsens natur är bestämd till en föreställande och tänkande varelse, lika visst som hon af sitt eget väsens natur är bestämd till att göra skillnad mellan godt och ondt, rätt och orätt, lika visst som hon är nödgad af en inre nödvändighet att lefva, icke isolerad, utan i samhällen och stater, — lika visst är hon kallad till att lefva i väsensgemenskap med Gud. Religionen är icke ett verk af slumpen eller af bedrägeriet eller statsklokheten och har ej heller sin källa i de intryck, som den yttre naturens än sköna och välgörande, än hemska och fördärfliga företeelser ha gjort på människans fantasi, ehuru dessa ha spelat en afgörande roll vid naturreligionernas gestaltning; — utan religionen är, psykologiskt taladt, ett mänskligt *anlag*, en i vårt släkte outrotlig förnuftinstinkt, som allt efter folkens lägre eller högre intellektuella och moraliska utveckling gifvit sig uttryck i deras lägre eller högre religions-

former. Religionen är ett anlag, en känsla, som yppar sin närvaro äfven i de allra lägsta kulturskeden, som följer människosläktet genom alla dess utvecklingsstadier, som *skall* följa jordens folk i alla tider och genom alla deras öden. Är vårt släkte bestämdt att höja sig till en ståndpunkt af intellektuell fullkomlighet, som vi nu knappt kunna ana, så skall dock denna intellektuella fullkomlighet aldrig kunna upphäfva behofvet af religion eller upplösa den religiösa känslan i blotta begrepp. Är vårt släkte bestämdt att efter vunnen högsta ståndpunkt aftaga i andliga krafter och åldras och dö, så skall dock den sista lifsyttringen af mänsklig tillvaro på denna världskropp, som ju äfven går sin förgängelse till mötes, varda en känsla af religiositet, skulle hon också endast yttra sig i undergifvenheten under en världsordning, som utsår världsklot och solsystem, såsom åkermannen sina sädeskorn, och när de himmelska stjärnefälten mognat till skörd, mejar dem, såsom åkermannen sin gröda. Och med denna känsla af resignation skall det hopp förena sig, att mänsklighetens planetariska lif icke varit en tom lek, utan att hvad det felat och brutit skall varda utplånadt tillika med den jord, som varit förirringarnas skådeplats, men att hvad det längtat och hvad det skådat i dikten och hvad det tänkt och forskat och hvad det gjort i kraft af sedelagen och kärleken skall varda en skörd för evigheten, för en högre värld, som våra sinnen icke kunna fatta och förgängelsen icke drabba. Att religionen är ett mänskligt anlag och som sådant outplånligt, har Augustinus

känt och uttryckt i de vackra orden: »Du, Gud, hafver skapat oss till dig, och oroligt är vårt hjärta, tills det hvilar i dig». Och då Paulus, aposteln, stod på den minnesrika Areopagen, omgifven af de härliga tempel, som athenarnes fromhet och skönhetssinne upprest i känslan af högre makters tillvaro, var det detta mänsklighetens outplånliga, i olika former sig yttrande religiösa anlag, som han betonade, då han yttrade till åhörarne, som samlat sig kring främlingen: Af *ett* blod har den gud, som jag förkunnar eder, gjort hela människosläktet till att bo på jordens hela yta och har fastställt bestämda tider för dem och gränserna för deras boningsorter, att de måtte söka Herran, om de kunde trefva sig fram till honom (ψηλαφαω) och finna honom, ehuruväl han icke är långt borta från hvar och en ibland oss, ty i honom lefva vi och röras och hafva vår varelse, såsom ock några af edra skalder hafva sagt: »ty vi äro ock hans släkte».

Det ligger i dessa Paulus' ord förborgade en hel religionsfilosofi och en hel religionshistoria. Vårt religiösa anlag, yppande sig först som känsla och aning, har sin grund i den närmaste och innerligaste personliga beröring med honom, i hvilken vi lefva, andas och hafva vår varelse. Det är han själf, som är närvarande i oss, och därur har vårt religiösa anlag sitt ursprung; och likväl, ehuru han är så nära hvar och en ibland oss, är det åt den enskildes och åt människosläktets historiska utveckling öfverlämnadt att söka och finna honom. Hans finnande och gripande i känsla och tanke skall vara vårt eget

verk, på samma gång som det är hans, skall vara ett arbete i forskning efter sanningen, ett arbete i förverkligandet af det sedliga och rätta, ett arbete i längtan och trånad efter det fullkomliga, som är han själf. Alla äro vi af *ett* blod, alla bära vi gudsbelätet inom oss; men vi hafva blifvit spridda öfver jordens yta, och denna med sina olika zoner, luftstreck och naturförhållanden gestaltar vårt psykiska lif på mycket olika sätt, skiljer oss i folkstammar med olika nationallynnen och folkkarakterer, och allt detta är enligt Paulus en gudomlig hushållning med våra andliga krafter, på det att folken må, allt efter sina olika anlag, på skilda vägar sträfva att draga känsel på Gud, att trefva sig fram mot honom, att de må söka och finna honom. Från höjden af en sådan världsåskådning blir på det religiösa området ingenting betydelselöst eller i sig själf föraktligt, ej ens den stackars samojedens känsla af det oändliga och öfversinnliga, då han planterar sina små af trästickor förfärdigade gudabilder kring den jordhög, där han beder och förrättar sina offer. Det är i ett lägre skede ett uttryck af samma känsla, som bar sten till Egyptens jättetempel, Greklands pelarsmyckade helgedomar och till de götiska kyrkornas högresta hvalf.

Såsom jag i den näst föregående föreläsningen nämde, kan man i den religiösa känslan spåra två olika faktorer: känslan af människans beroende af Gud och hennes ringhet i jämförelse med honom, och detta utgör den religiösa ödmjukhetens väsen, — men tillika en känsla af människans själfständighet,

värdighet och upphöjdhet, emedan hon känner sig vara delaktig af det gudomliga förnuftet, skapad i andlig mening efter Guds afbild. Den religiösa känslan i sin renhet kan fördenskull rättast bestämmas som en harmonisk enhet af mänsklig undergifvenhet och mänsklig upphöjdhet, af resignation och elevation, och hennes sanna halt förminskas alltid, om någondera af dessa faktorer gör sig allt för gällande på den andras bekostnad. Men för att bägge dessa olika faktorers tillvaro skulle klarare framstå för vårt medvetande, har det varit en nödvändighet, att de framträdde, än den ena, än den andra, på ett mer i ögonen fallande sätt hos de olika folken. Hos några folk och i deras religionsformer är underkastelsen det starkaste elementet. Detta gäller i synnerhet om de österländska folken. Man finner denna underkastelse mer eller mindre utpräglad i deras religiösa läror och äfven i deras statslif, som alltid får sin stämpel af den religiösa världsåskådningen. Hos de västerländska folken åter, i synnerhet hos grekerna, ha den mänskliga själfständigheten och värdigheten tagit ut sin rätt, till och med på undergifvenhetens bekostnad; men därigenom möjliggjordes också den tankens fria och dristiga flykt, hvarigenom grekerna skapade filosofien och grundlade den moderna vetenskapen, samt den frihetssträfvan, som betäckte den helleniska jorden med små själfständiga stater, i hvilka medborgerlighetens ande kunde till en tid slå ut i de skönaste blommor.

Till och med de åtbörder, hvarmed de olika

folken ledsagat och ledsaga sina böner till himmelen, bära vittnesbörd om öfvervägandet af den ene eller den andre faktorn i den religiösa känslan: af ödmjukheten eller undergifvenheten eller af den mänskliga värdigheten eller upphöjdheten. Icke ens dessa åtbörder hafva varit ett slumpens verk eller ett verk af statutariskt godtycke. Då den bedjande österländingen kastar sig till hela sin längd framstupa på jorden, så afspeglar sig i denna åtbörd, omedvetet för honom själf, en ensidighet i hans religiösa känsla, nämligen undergifvenhetens faktor blott och bart, känslan af ett absolut beroende, hvari människans hela tillvaro ter sig som ett intet, som något värdelöst och väsenlöst inför Guds ansikte. Denna kroppens ställning i bönen är en symbol af vanmaktens resignation, af den ödmjuke slafvens sinnesstämning, som söker sin allsmäktige herres nåd, men undergifvet mottager äfven yttringarna af hans onåd. Helt annorlunda betedde sig greken, då han bad. Berlins museum förvarar bildstoden af en grekisk yngling, som tillbeder. Han står upprätt med en ädel hållning, som får en än starkare karakter af själfständighet och kraft därigenom, att det hvälfda bröstet utspännes, då han lyfter sina händer emot höjden. Hufvudet är icke nedböjdt, utan tillbakakastadt, så att solen lyser på hans panna; ögonen, riktade mot höjden, fördjupa sig i det oändliga; de halföppnade läpparne uttrycka en trånad, som Ganymeds, till ett högre mänskligt-gudomligt lif, hvilket han synes kräfva som en rättighet för sin naturs inneboende adel, och hans uppsträckta

armar vilja i den innerliga bönen likasom rycka det gudomliga intill sig. Sådan var ock i själfva verket grekernas ställning till bönen. Man kan, utan att begå ett historiskt misstag, tänka sig de ofantliga skaror af österländska krigare, som Xerxes förde mot Grekland, nedkastade alla till jorden, då de med bönen invigde sig till strid. Man kan tänka sig gent emot dem de frie och stolte hellenerna, bedjande sina fäders gudar om den ärfda frihetens räddning, men alla i upprätt ställning, hvar på sin plats i ledet, med skölden stödd mot jorden, lansen lutad emot axeln, och armarne sträckta emot himmelen. I de monoteistiska religioner, i hvilka såväl undergifvenhetskänslan som värdighetskänslan gjort sig gällande på mer eller mindre jämvägande sätt, finna vi bönen ledsagad af åtbörder, som symbolisera båda dessa faktorer. Katoliken knäböjer, och detta är symbolen af hans undergifvenhet; men han håller dock vanligen bålen upprätt och ögonen riktade på helgonbilden eller på hvad som försiggår vid altaret. Protestanten beder hellre, likasom greken, i stående ställning, men med sänkt panna och sammanknäppta händer, såsom en symbol af andens tillbakadragande från allt yttre, allt som berör sinnena, och af alla själskrafters samling i andakten, i bemödandet att försänka själen i Gud.

Alla de olika riktningar, som den religiösa känslan tagit, och de olika former, som hon iklädt sig, kunna indelas efter det förhållande, hvari den religiösa känslans båda faktorer, undergifvenheten och upphöjdheten, resignationen och elevationen, be-

roendekänslan och frihetskänslan, ställt sig till hvarandra i olika odlingsgrader och hos olika folk.

Man kan sålunda indela religionerna i tvenne stora hufvudgrupper, *de hedniska* och *de monoteistiska*, och såsom väsentligt skiljemärke på dessa grupper påvisa, att i de hedniska religionerna är den ene eller den andre faktorn i den religiösa känslan ensidigt öfvervägande, medan båda göra sig gällande och söka komma till sin rätt i de monoteistiska. Är — såsom jag i föregående föreläsning anmärkte — undergifvenhetens känsla, beroendets, resignationens, ensidigt öfvervägande, så gestaltar sig religionen till panteism. Människan blir då intet, Gud blir allt, och mellan människan och Gud drager sig en skiljelinje som mellan slafven och hans envåldsherre eller som mellan skenet och det sanna väsendet, och religionen utgår då på att döda ej endast vår sinnliga vilja, utan äfven vår sedliga vilja eller själfva det väsentliga i människonaturen, på det att själen må förlora alla individualitetens egenskaper och sjunka tillbaka i sin urgrund, det gudomliga väsendet, som böljan försjunker till ett med det djupa oändliga hafvet. Är därmed frihetens, upphöjdhetens, elevationens känsla förhärskande, så ikläder sig religionen en sådan polyteistisk form som hos de gamle skandinaverna och grekerna, hos hvilka naturkrafterna först och de sedliga krafterna därefter personifierades och gjordes så lika människorna som möjligt, och klyftan mellan gudavärlden och människovärlden fylldes af förgudade människor, heroer. Här varda gudarne endast fullkomligare människor, och människorna sträfva att i sin mån varda gudarne lika genom att utbilda sitt eget ideal af mänsklig fullkomlighet. Detta skedde hos skandinaverna genom att utbilda de psykiska och fysiska krafterna genom det trotsiga förtroendet till den egna förmågan att slå sig fram i lifvets strid, och genom vinnandet af ett mod, som höjde människan öfver ödets växlingar och dödens bitterhet. Hos grekerna åter var det gudomliga idealet — och fördenskull äfven det mänskliga — en mönsterbild af skönhet och själskrafternas harmoni, och detta sökte *de* i sin religiösa och sedliga sträfvan uppnå.

I de monoteistiska religionerna komma båda de omtalade momenten i den religiösa känslan mer eller mindre till sin rätt, så väl beroendekänslan som själfständighetskänslan. Hegelska skolan har velat förneka detta med afseende på judendomen, i det att denna skola menat, att den israelitiska religionen ensidigt betonar människans underkastelse och förgäter hennes själfständighet. Detta är dock icke förhållandet. I den mosaiska trosläran, sådan hon varit allt ifrån de store profeternas dagar, är människans själfständighet alldeles icke tillintetgjord inför Guds majestät; hon är alldeles icke rättslös och betydelselös inför Honom. Det är tvärtom så, att i hvarje fall israeliten anses stå i ett fördragsmässigt förbundsförhållande till Gud, hvilket fördragsförhållande innebär ömsesidiga plikter och rättigheter, och detta fördragsförhållande, grundadt på idel nåd och godhet från den allsmäktiges sida, skall en gång utsträckas till hela människosläktet. Det trånga och

partikularistiska i den judiska uppfattningen minskas betydligt genom profeterna, som förklarade, att Israel ingalunda utvalts till Guds förbundsfolk på grund af någon särskild förträfflighet eller storhet hos det utvalda folket själf; detta folk, säger en af dess siare, är snarare en af de allra minsta och svagaste bland nationerna, och i detta att han utvalt just ett sådant litet och ringaktadt folk till redskap för sina stora ändamål har han bevisat sin kärlek till det svaga och ringaktade på jorden. Samvetets frihet, den enskildes religiösa rätt är i judendomen starkt betonad och har aldrig kunnat undertryckas af den judiska hierarkiens och tempeltjänstens anspråk på att vara medlare mellan Gud och människa. Midt under tempeltjänstens mest gyllene dagar vågade män ur folkets midt framträda som siare och som bestraffare af de härskande klassernas synder, och folket erkände dem som inspirerade af Israels gud.

Det inträffade dock en tid, då den judiska religionskulten lade allt flere onödiga tyngder på det ok, som lagen lade på folket, tyngde det med massor af statutariska påbud, som hade intet att skaffa med verklig sedlighet och sann gudsfruktan. Det var fariseismens gyllene dagar, men det var också den tidpunkt, då ur judendomens sköte framgick Jesu lära, som drog den skarpaste gräns emellan verkhelighet och sann sedlighet, och grundade sedligheten på religionen och gjorde religionen till ett rent barnaförhållande å människans sida till Gud, och ett rent fadersförhållande å Guds sida till människan. Jesus framhöll och krafde den fullständigaste

hängifvenhet och undergifvenhet, men ville just därmed på samma gång skänka människorna den fullständigaste frihet. Dessa skenbara motsatser sammansmälta i hans lära till den inre enhet, som dessa båda faktorer ideellt äga i människans förnuftiga natur. Människan skall låta sig helt och hållet behärska af Guds ande; den som vill efterfölja Jesus, han skall förneka sig själf och taga sitt kors på sig för hvarje dag; men det tillägges äfven, att den som sålunda mister sitt lif, han skall behålla det, och det tillägges, att där Guds ande är, där är friheten. Med en klarhet, som sedan aldrig ända intill Kants dagar varit till finnandes, inskärper Jesus, att hos människan finns intet annat godt och rättfärdigt än den goda och rättfärdiga viljan, den absoluta pliktuppfyllelsen; men genom det barnaförhållande, hvari han ställer människan till Gud, genom den kärlek han stiftar mellan den himmelske Fadern och hans barn, upphöjer han plikten till något, som kan göras af egen drift och med inre glädje. Ty är människan Guds barn, så bär hon inom sig en väsensgemenskap med Gud, och den fordran, som uppställes på oss att varda fullkomliga så som den himmelske Fadern, motsvaras af ett anlag i människans förnuftiga natur och är således ingenting för denna främmande och utifrån nödgande. Gud vill ha människans hela hjärta, men när hon gifvit honom sitt hjärta, är hon icke träl, utan i sanning fri. Och denna Guds fordran på människans hela hjärta, så innerligt och kraftigt skildrad redan af de israelitiska profeterna, Jesu förelöpare, som en *svartsjuk* fordran,

ett Guds behof af sina barns kärlek, den innebär icke, att människan skall försjunka i en mystisk gudsåskådning och likgiltigt vända sig bort från världen och de världsliga förhållandena, utan blott, att hon skall öfvervinna sin egen själfviskhet, för att dess verksammare och oegennyttigare sträfva för nästans bästa, för det godas seger, för Messiasrikets grundläggning på jorden. Kärleken till nästan kräfves af Jesus i denna känslas idealaste mått. Ställ icke ondt mot ondt, vrede mot vrede! Slår dig någon på ena kinden, så vänd den andra till; tager någon din lifrock, så gif honom äfven manteln! Älsken edra fiender, välsignen dem, som förbanna eder, gören godt mot dem som hata eder, bedjen för dem som skymfa och förfölja eder! Sju gånger är icke nog, utan sju och sjuttio gånger skall man förlåta brodern, som försyndat sig mot oss. Sålunda samlar man glödande kol på motståndarens hufvud. Och helt visst är det en orygglig psykologisk sanning, att en kärlek af sådan art har den största omvändelsekraft. —

Så stora kraf Jesus uppställde på mänsklig fullkomlighet, så mildt bedömde han våra synder och brister. Man må endast läsa liknelsen om den förlorade sonen, för att inse detta. Sonen lämnade fadershuset, förspillde sitt arf bland främlingar och gick, då han sökte den sinnliga naturens frihet, den högre andliga friheten förlustig; men när han ångerfull återvände, emottogs han af fadern med öppna armar och återfick i hans hus den friborne sonens lyckliga ställning. Synden är viljans falska

frihet, då hon, lösryckt från sitt sammanhang med Honom, i hvilken vi lefva och hafva vår varelse, råkar i ett dess djupare beroende af de ändliga tingen. Har däremot viljan återfått sitt sammanhang med Gud, och riktar hon sig mot det högsta målet, Guds rike och hans rättfärdighet, så faller oss allt annat till. Då äro vi icke slafvar af de jordiska och ändliga tingen, utan vi äro deras frie förvaltare, och vi kunna då glädja oss åt allt skönt och godt, som jorden, denna Guds stora välsmyckade barnkammare, bjuder oss. Midt i det stränga arbete, som åligger oss, och hvarförutan vi icke hafva rättighet till födan, kunna vi då lefva fria ej blott från våra sinnliga lidelser, utan ock från de dagliga materiella omsorgernas ok, ty i vår Gudsförtröstan känna vi dessa omsorger icke längre som ett ok och hysa icke denna fruktan för morgondagen, som stjäl lifsglädjen ur våra hjärtan, och vi kunna då njuta tillvarons fröjder, såsom fåglarne göra det under himmelen, och tillvarons frid, såsom liljorna göra det på marken. Fri är människan då äfven från den bokstafvens lag, som icke är ett uttryck af den eviga sedelagen inom henne, en sådan bokstafvens lag, som utfärdade spisförordningar, glömsk däraf, att icke hvad som ingår i människan, utan det som utgår ur ett orent hjärta förorenar henne — en sådan bokstafvens lag, som gjorde sabbatsfriden till ett nytt ok, glömsk däraf, att sabbaten är till för människans skull och icke människan för sabbatens. Allt ceremonialväsen, äfven det högheliga offret, varder till en obetydlighet i jämförelse med det enda

stora budet: älska Gud öfver allt och din nästa som dig själf; och sålunda bekräftar Jesus den israelitiske profetens ord: »Jag, din Gud, fordrar icke offer, utan kärlek och ett medlidande hjärta». På detta sätt förenar sig i Jesu religion de båda skenbara motsatserna beroende och frihet, mänsklig ödmjukhet och mänsklig värdighet; båda momenten sammansmälta innerligt med hvarandra och få båda i denna innerliga sammansmältning sin fulla rätt.

Hvad som gäller om hela den mänskliga odlingen, att hon nämligen haft och har att utveckla sig ur lägre former till högre, det gäller icke minst om den religiösa. Forskningarna rörande myternas ursprung hos de ariska folken eller de indogermaniska, såsom de äfven blifvit kallade, ge oss en tämligen klar bild af det ursprungliga religiösa lifvet, sådant det ter sig, sedan människorna hunnit arbeta sig upp ur sitt lägsta prehistoriska tillstånd. Hvad man då tydligen finner är, att den religiösa känslan under vårt släktes historiska barndom fått de starkaste väckelser från den yttre naturens inflytelser, och att de religiösa föreställningar, som därvid uppkommit, fått sin gestaltning af en frisk och liffull inbillningskraft, som ännu icke känt reflexionens tyglar. En sådan fantasi ser icke blotta själlösa föremål, blotta kroppar och massor i de yttre naturtingen; än mindre är hon i stånd till att i naturtilldragelserna se blott lagenliga verkningar af mekaniska krafter. Sådant förutsätter en abstraktion, hvaraf vårt släkte i sin barndom lika litet var mäktigt som den enskilda människan i sin späda barndom är det. Begreppet

materie var för de förhistoriska folken lika okändt som det är för det lilla barnet. Hvarhelst man såg en rörelse, där tänkte man sig gärna någonting lefvande, där föreställde man sig gärna något, som *ville* röra sig, och i alla naturtilldragelser, som icke föllo inom området för det allra vanligaste, tyckte man sig skönja medvetna viljeenliga handlingar. I få ord: fantasien personifierade hela naturen och i synnerhet hennes stora elementära krafter och sfärer. Hvad numera endast poesien gör i bestämdt medvetande om dessa föreställningars ogiltighet inför förståndsreflexionen, det gjorde fordomdags fantasien i den naivaste tro på sina egna föreställningars och bilders objektiva verklighet, och på detta sätt uppstodo efter hand naturreligionerna, mytologierna.

Jag nämde nyss, att begreppen materie och mekaniskt orsaksförhållande måste hafva varit främmande för de älsta folken. Dessa begrepp hafva spelat en stor och fruktbärande roll inom vetenskapen och skola än framdeles göra det; men när man betänker, till hvilka missförstånd de på samma gång hafva ledt, i det de användts som grundbegrepp för en fullständig världsförklaring, hvartill de icke duga, så kan man säga, att de förhistoriska folken, genom att sakna dem, också saknade hinder för sin i grunden riktigare uppfattning af naturen som ett lefvande helt, bestämdt af vilja och ändamål. Det falska i denna primitiva uppfattning låg däremot i dess tilllämpning, i det de enskilda naturtilldragelserna begåfvades med lif och personlighet. Och när detta skett, var det också en gifven följd, att de skulle

upphöjas till gudamakter, emedan de framträda med en fantasigripande kraft och majestät, bestämmande öfver människans hela sinnliga existens; medan däremot människan själf ännu icke börjat reflektera öfver den än sublimare värld, som hon bär inom sig i sina förnuftiga anlag, i sina ideala mönsterbilder för det goda och sköna, eller den andliga värld, i förhållande till hvilken den yttre naturen endast är till som medel och material.

6.

I den forngrekiska religionen förekommer en myt, som ofta behandlats af skalderna — myten om Prometeus, människovännen, sonen af Themis, rättvisans gudinna. Det var enligt den helleniska sagan en tid, då Zeus och de andre olympiske gudarne ännu icke härskade öfver jorden. Prometeus förhjälpte dem till deras makt, antagligen i den öfvertygelse, att världen skulle gå lyckligare öden till mötes än under den föregående gudastyrelsen. Men då de nye härskarne med Zeus i spetsen väl kommit till världsregeringens roder och fördelade väldet sins emellan, fann Prometeus, att deras afsikter med människosläktet vore helt andra än goda. De ville låta det förgås i djuriskhet och elände, för att befolka jorden med väsen, som vore mer i enlighet med deras vilja. Men Prometeus förbarmade sig öfver de arme. Gömd i ett rör fördes himmelens eld af honom ned till de jordiske, och elden, snart tänd på oräkneliga härdar, samlade människorna familjevis omkring sig, och kring eldens heliga altar knöto sig snart de band, som förena makar och barn till ett,

och dessa små, af kärleken bildade samhällen förenade sig snart till större, som sammanhöllos af ordningens och rättens band, — familjerna förenade sig till städer och stater. Många voro vidare de konster, hvari Prometeus undervisade sina skyddslingar. De första steg, som mänskligheten tagit på odlingens väg, tillskrefvos honom. Hvilken lön skördade han för detta? Zeus, gudarnes fader, världens behärskare, lät gripa och fastsmida honom vid en klippa i Kaukasus och lät en örn dagligen äta af hans lefver, som om natten åter tillväxte. Sålunda tillbragte den människovänlige titanen under många mansåldrar sitt lif i rysliga plågor, tills ändtligen Herakles, gripen af medlidande, genomborrade örnen med en pil och sprängde den pinades bojor.

Men under hela denna tid hade Zeus icke kunnat kufva titanens trotsige ande. Och hvarför trotsade han? Därför att han kände med sig, att rätten, billigheten, misskundsamheten var på hans sida; orätten, våldet, obarmhärtigheten på Zeus'. Myten tillägger, att Zeus icke inskränkte sig till att förfölja Prometeus. Afundsam på det ädlare och människovärdigare lif som denne hade beredt vårt släkte, skickade Zeus en skön kvinna, Pandora, till jorden. Hon medförde en ask, innehållande skänker till de jordiske. Prometeus hade varnat dem för att emottaga några gåfvor ifrån Zeus, men glömsk af varningen öppnade hans broder Epimeteus asken, och ur denna utflögo då de mångahanda olyckor, som ännu hemsöka människornas barn. Endast hoppet vardt kvarliggande på bottnen af asken. Och detta

var då verkligen en god gåfva, kanske icke minst därför, att bland de förhoppningar, som människorna vågade hysa, var äfven hoppet om en viss profetias fullbordan, en profetia, som Promoteus väl kände, att nämligen äfven Zeus' välde en dag skulle falla.

Ensamt denna myt visar på ett slående sätt hvilken afgrund som efterhand hade bildat sig mellan det sedliga medvetandet och de religiösa föreställningarna hos grekerna. Så vidt jag vet, fanns i hela det så tempelprydda Grekland icke en enda helgedom, upprest åt Prometeus, den fria sedliga viljans, människokärlekens och den uppspirande kulturens representant på mytens område; endast athenarne ärade honom offentligt genom en fackelfest, som firades hvart tredje år. Åt Zeus däremot, den olympiske tyrannen, voro tempel, altaren och stoder i mängd resta. Och hvarför detta? Helt enkelt därför, att Promoteus var den svagare, Zeus den starkare; helt enkelt därför att, såsom det heter i en homerisk hymn:

»Hvad oss de högste beskära, det måste vi mänskor fördraga
Tvungne, fastän med bekymmer, ty de långt starkare äro.»

I deras större makt, som de kunde använda vare sig till människornas gagn eller skada — endast däruti låg deras ursprungliga rätt till dyrkan. Man offrade till dem för att blidka dem eller vinna deras gunst. Häruti kunna vi ännu tydligen spåra den bakgrund af ren naturreligion, på hvilken den

grekiska mytologien målat sina brokiga och estetiskt tilltalande bilder. Bland dessa förekomma äfventyr, som äro i sedligt afseende så betänkliga, att man måste häpna däröfver att de kunnat tillskrifvas de väsen ett folk dyrkat som gudomliga. Saken har emellertid sin enkla naturliga förklaring. För att nu endast hålla oss till Zeus, Olympens förnämste gud, och de många kärlekshistorier, som förtäljas om honom, så är det tydligt, att han i den älsta helleniska eller arisk-pelasgiska urmytologien ej var någonting annat än en personifikation af himlahvalfvet, som med regn och solsken befruktar jorden, hvilken man föreställde sig som hans maka. Denna hans maka, jordgudinnan, hade i de olika lokalsagorna olika namn, och när dessa sagor samlades till ett helt af skalderna, ansåg man dessa namn beteckna lika många olika gudinnor eller kvinnor, och man gjorde då en af dem till Zeus' gemål och alla de andra till hans älskarinnor, sedan man länge sedan förgätit, att de alla hade betydt ett och detsamma, nämligen den af himmelen befruktade jorden. Hera, Dione, Demeter, Semele, Danae — alla dessa betydde ursprungligen ingenting annat. De voro lokalformer af en och samma personifikation — jordgudinnan. Till de inhemska sagorna sällade sig inflytelser från utländska religionsformer, särskildt den egyptiska. Därtill kom slutligen, att likasom våra nordiska konungasläkter ville härstamma från Oden, ville de grekiska härskarefamiljerna och förnämare ätterna gärna leda sina stamträd tillbaka till Olympens gudar, och särskildt till Zeus, en önskan, som den

tidens sångare gingo till mötes genom att dikta kärleksäfventyr om honom och dessa ätters stammödrar. De tyckte sig kunna göra detta, utan att såra hans värdighet och majestät, då de heliga myterna ju redan länge sedan hade beträdt samma väg. Den närmaste och oundvikliga följden häraf vardt åter den, att förhållandet mellan Zeus och hans höga gemål framställdes som ett förhållande af svartsjuka, kif och intriger.

Split och intriger kommo äfven på annan väg in i den olympiska gudavärlden. Alla de grekiska städerna och staterna erkände visserligen Zeus som den högste guden, men hade närmast honom en eller flere bland de andre gudarne, som de företrädesvis dyrkade och betraktade som sitt samhälles beskyddare. Då nu, såsom ofta hände, städer och stater råkade i fejd med hvarandra, var det en nära liggande tanke, att deras olika skyddsgudomligheter skulle taga parti hvar för sin älsklingsstad och söka draga Zeus öfver på sin sida. De politiska striderna nere på jorden måste således föranleda partisplittringar i Olympen, och statsmannaränkerna, försåten och krigsknepen där nere ha sin fulla motsvarighet där uppe i gudavärlden. Så uppoffrar Zeus genom en förrädisk öfverenskommelse trojanerna åt sin gemål Heras hat, ehuru Troja var en af hans älsklingsstäder, hvars innevånare städse ägnat honom en flitig dyrkan; och han gör det på det villkor, att Hera icke skall sätta sig emot *hans* beslut, om han framdeles skulle finna sig föranlåten att förstöra någon af hennes älsklingsstäder, såsom Sparta,

Mycene eller Argos. Gudarne blygas alldeles icke för att själfve ljuga och bedraga, ja att locka människorna till lögn och bedrägeri, när sådant anses främja deras planer, och deras vrede mot människorna väckes ej endast af verkliga synder och brott, utan ock af obetydliga och ofrivilliga förseelser. Hade en människa stor medgång, kunde detta reta deras afund, och drabbades man af en stor olycka, kunde de, likasom jordens falske vänner, öfvergifva sina förra skyddslingar åt deras elände. Olympens gudar voro, i få ord sagdt, skapade efter människans eget beläte, och det icke blott efter hennes andliga beläte, hennes förnuftiga natur, utan äfven efter hennes sinnliga och själfviska. Hela deras företräde låg endast däruti, att de voro skönare, kunnigare och mäktigare än de jordiska varelser, som de behärskade, samt att de icke voro underkastade ålderdomen och döden.

Man kan väl förstå, att grekerna kunde hysa fruktan och äfven beundran för dessa väsen; men var det väl möjligt, att de kunde ägna dem äfven verklig vördnad och kärlek? Och måste icke en sådan religion utöfva en den skadligaste verkan på folkmoralen? Hvad den senare frågan vidkommer, har man besvarat den på olika sätt. De tänkande männen bland grekerna själfve togo för gifvet, att det omöjligen kunde vara annorledes, än att folkmoralen måste lida af sådana religiösa föreställningar, och historikern måste ovillkorligt gifva dem rätt däruti, äfven då han är i stånd att påvisa krafter, som motverkade denna skadliga inflytelse. Dramatikern Euripides låter en af sina personer på scenen förebrå guden Apollo hans lättsinniga och trolösa uppförande i kärlek och låter honom tillägga: »Det är icke billigt, att gudarne fordra, att andra skola utöfva dygder, som de själfve förakta, och om gudarne handla så, äro människorna så mycket mindre att klandra, då de blott följa deras föredömen.» Samme författare låter gudinnan Artemis säga till Theseus: »För människorna är det tillåtligt att synda, när gudarne medgifva det.» Då athenarne angrepo den lilla ön Melos, och melierna åberopade sig på gudarne som beskyddare af svagheten och oskulden, genmälde athenarne, att den starkares rätt är en evig naturlag, som äfven gudarne följa, när de fordra lydnad af de svaga människorna, hvarför också de, athenarne, endast följa gudarnes exempel, då de fordra, att Melos skall underkasta sig dem. Strängast i sina åsikter om myternas fördärfliga inverkan på folkmoralen var den store tänkaren Plato, som hårdt klandrar Homerus och andra skalder därför att de skildrat gudarne som begifna på kif, dryckeslag och kärleksäfventyr, ja tillagt dessa odödliga varelser allt dåligt, som förefinnes inom människonaturen. Den grekiske arkeologen Dionysius på Halikarnassus är af samma mening som Plato. »Den stora, på filosofisk bildning blottade hopen förledes», säger han, »af myterna till förakt för gudarne eller anser för tillåtna alla de skändligheter och förbrytelser, som sagorna tillskrifva dem.» Liknande klagomål förnummos likaledes från skalden Pindaros och filosoferna Xenofanes och Heraklitus.

Åtskillige nyare författare äro emellertid af en vida mildare åsikt om myternas inverkan på folkmoralen. Till dem höra fransmannen Constant och tysken Friedländer, författaren till »Sittengeschichte Roms». Friedländer vill helt och hållet förneka detta inflytandes fördärflighet. Han påpekar — hvad som äfven vid den ytligaste beröring med den antika litteraturen faller i ögonen — att forngrekernas skrifter öfverflöda af bevis för tron på en sedlig världsordning, som upprätthålles af de gudar, hvilka folktron hade omfattat. Trots alla fel och svagheter, som de ur naturreligionen uppkomna myterna hade tillskrifvit gudarne, upphörde dock folkmassan aldrig att i dem vörda och tillbedja de makter, som upprätthålla denna sedliga världsordning, fordra af människorna de sedliga plikternas uppfyllelse, samt belöna det goda och straffa det onda. Han anser det otänkbart, att de onda gärningar, som i legenderna berättas om gudarne, kunnat förvilla samvetet hos någon intellektuellt och sedligt tillräknelig människa. På tviflarne kunde de icke verka moraliskt skadligt, ty desse föraktade och förkastade folkreligionen just för dessa fablers skull och kunde fördenskull omöjligen betrakta dem som ett slags fribref för egen löslighet och orättfärdighet. De återigen, som voro religiöst stämda, kunna delas i två klasser, nämligen de förnuftigt troende och den stora naivt troende, reflexionslösa hopen. De förnuftigt troende bland grekerna gjorde hvad deras likar i nyare tiden så ofta gjort: de sökte försona förnuftets och sedelagens fordringar med myterna genom att allegoriskt bort-

tolka allt i dem, som kunde såra deras religiösa och sedliga känslor; och den stora skaran af tanklöst troende gjorde likaledes hvad hon i alla tider gjort: hon kunde visserligen häpna, när hon hörde, att samme Zeus, som vakade öfver mänskliga löftens helgd och straffade löftesbrytare och menedare, själf kunde begå mened, men häpnaden upplöste sig i den tanken, att här förelåge djupa mysterier, hvari det icke tillkomme människans inskränkta förstånd att forska, och ur hvilka inga mönsterbilder för människornas gärningar vore att söka.

För att belysa, huru mängden kunde bibehålla sin vördnad för gudarne å ena sidan och sin aktning för de sedliga föreställningarna å den andra, anför Constant i sitt verk »Du polythéisme romain» ett ganska godt exempel. Han anmärker nämligen, att enligt den grekiska folktron intogo gudarne samma ställning till sedelagen som konungarne göra det till rättslagen. Mången konung har begått förbrytelser mot de lagar, som han har att värna och upprätthålla och för hvilka han är berättigad och förpliktad att utkräfva lydnad af alla andra. Alexander den store hade till exempel mördat sin vän Klitus, men var icke dess mindre berättigad och förpliktad att i det macedoniska lägret döma till döden en krigare, som hade mördat en af sina kamrater. En domare kan känna med sig själf, att han icke är rättfärdig inför den lag, i enlighet med hvilken han har att döma andra; men han fullgör dock en helig skyldighet, då han samvetsgrant dömer efter denna lags bokstaf och ande. Så har man också att tänka

sig gudarnes ställning inom det grekiska folkets föreställningsvärld. De hade, likasom denna världens store, sin offentliga karakter och sin privatkarakter. Deras privatkarakter liknade människornas med alla dess dygder och fel; som privata väsen kunde de gifva vika för sina tycken och lidelser, men som offentliga hade de att verka som sedlighetens stödjepelare, och i denna deras offentliga karakter hade människorna att akta och vörda dem som det godas främjare och det ondas hämnare. Fördenskull kunde, anser Constant, den sedliga känslan vida mindre vilseledas af de grekiske myterna än af andra religioners dogmer. Ty de grekiske gudarne äro icke stiftare, utan endast handhafvare af sedelagen; de kunna beskydda honom, men icke ändra honom; de belöna det goda och straffa det onda, men deras vilja afgör icke hvad som är godt eller ondt, och de mänskliga gärningarna härleda sin förtjänst icke ur deras föredömen, utan ur sig själfva.

Häraf kan då också förklaras, att samme gudar, om hvilka myterna så naivt berättade så många nedsättande och fula drag, icke dess mindre betraktades som stiftarne af och stödjepelarne för hela det grekiska samfundslifvet. De fula och nedsättande dragen i deras privatlif hade tillkommit så godt som medvetslöst och till en början utan all afsiktlighet, ty kärnan i myterna var ju den gamla förgätna naturreligionen, hvars gudar voro rent fysiska makter, rena naturmakter och naturtilldragelser, om hvilka ju hvarken något osedligt eller sedligt kan uttalas. Det ligger t. ex. ursprungligen ingen osedlighet i föreställningen, att himmelen genom sitt befruktande regn och solsken förmäler sig med jorden, ej heller däruti, att himmelen och jorden tänktes hafva samtidigt uppstått ur kaos; men när dessa naturmakter allt bestämdare personifieras och genom personifikationen upphöra att vara den verkliga himmelen och den verkliga jorden, för att i stället varda två människoliknande väsen, och när dessa väsen föreställas som bror och syster därför att båda framgått ur Kaos, och när vidare denne broder och denna syster tänkas förmälda med hvarandra, så hade man ju småningom, utan att rätt veta huru, fått in i gudasagan ett drag, som var motbjudande äfven för grekernas sedlighetsbegrepp, men som de icke kunde bortskaffa, sedan det en gång kommit dit. På samma sätt ungefär förhåller det sig med de öfriga punkter i mytologien, mot hvilka sedlighetskänslan upprörde sig.

Men medan å ena sidan denna process omedvetet fortgick, röjer sig å andra sidan en verkligt sedlig omgestaltning af de ursprungliga naturgudarne, i det att de gjordes till samhällenas stiftare, till ordningens upprätthållare, till tuktare af allt mänskligt öfvermod, till främjare af goda gärningar och bestraffare af onda. Enligt den grekiska uppfattningen är det staten, som först gör människan till människa; men grekerna tänkte sig icke staten, såsom många af våra samtida göra det, endast som ett slags bolag, ingånget till ömsesidig fördel, utan de tänkte sig honom som en gudomlig instiftelse, hvarigenom ett gudarne behagligt och människorna värdigt lif kunde förverk-

ligas. Hade gudarne i sina outrannsakliga rådslag till en början ogillat hvad Prometeus gjort, då han gaf människorna elden och förde dem in på kulturens väg, så var det måhända därför att de fruktade, att människorna skulle ärfva hans titaniske och trotsige ande; nu åter, sedan hans verk var börjadt, hade de tagit det om hand, gifvit det en fastare grundval och omhulda nu dess bestånd. Statens rättigheter mot sina enskilde medborgare fota sig icke, såsom i vissa moderna samhällsteorier, på ett godtyckligt fördrag, som spekulerar på och beräknar hvarje enskilds förmån, utan de hvila på den oantastliga myndighet och helighet, som tillkommer den af gudarne förvaltade moraliska världsordningen. Staten står under gudarnes omedelbara beskydd. Zeus, som är himmelens högste härskare, är tillika källan för allt jordiskt majestät, särskildt lagens och rättens majestät. Domar och utslag förkunnas i hans namn, ederna afläggas med honom till vittne. Dikten, musiken, skulpturen, de gymniska lekarne, de talrika nationalfesterna, läkarkonsten, vetenskapen, allt som pryder, gläder, utvecklar samhällslifvet hade enligt grekernas föreställning sina källsprång i de sälla odödliga varelser, som befolkade Olympen och, ehuru i mycket delande de mänskliga svagheterna, dock voro människorna högligen öfverlägsna ej blott i makt, utan ock i skönhet, visdom och godhet. Likasom staten, så var äfven familjen en gudomlig inrättning; äktenskapets värdighet och helgd hvilade därpå; den rättrådiga äkta makan och modern stod under gudamödrarna Heras och Demeters ledning.

Emellertid var det dock gudarnes makt i främsta rummet och icke deras helighet, för hvilken greken böjde sig. Helige i högsta mening kunde dessa gudar icke vara för honom. En nation, som i gudomen förnämligast dyrkar makten, tillämpar också denna princip i sitt historiska lif. Vi hörde nyss hvad athenarne svarade melierna, då desse åberopade sig på gudarne som den svaga oskuldens värn. Athenarne genmälde, att styrkans rätt är en naturlag, som ligger till grund äfven för gudarnes välde. Också tillämpade grekerna den starkares rätt emot alla, som icke genom den egna statens lagar eller besvurna fördrag stodo under en gemensam ädlare rätt än den. Öfver enhvar, som ödet gifvit dem i händerna, ansågo de sig kunna förfoga med oinskränkt makt som öfver en sak. Som öfver en sak förfogade husbonden öfver slafven och fadern öfver sina barn. Barbaren, det vill säga icke-greken, betraktades visserligen som människa, men ej i samma stolta och höga mening som greken var det själf. Dock torde denna själföfverskattning mindre ha berott på religionen än på den utomordentliga öfverlägsenhet, som greken genom sina väl odlade naturanlag kände sig äga öfver de främmande folken. Hans vetenskapligt forskande genius, hans lättrörliga snille, hans kvickhet, företagsamhet, ihärdighet och därtill hans kroppsliga genom gymnastiken utvecklade skönhet, ädla hållning och sätt att röra sig samt sist, men kanske aldra förnämst, hans känsla af att vara medborgare i ett fritt, endast af lagen bundet samhälle måste ställa honom i hans egna tankar högt öfver människorna af annan ras. Och

just hans vetenskapligt forskande genius ledde honom slutligen, ehuru icke förr än under den romerska kejsartiden, till begreppet om den omfattande allmänna humanitet, som i alla människor ser bröder. Men när han hunnit finna och fatta detta begrepp, var han icke längre ensam om det. Greklands filosofer hade tvärt om blifvit förekomna, hvad detta begrepp vidkommer, af de fattige, ringaktade främlingar och slafvar, till hvilkas öron det glada budskap kommit, som mästaren från Nasaret förkunnat för sina lärjungar. Alldeles främmande hade dock ej hela den grekiska folkmassan under de dess förinnan förflutna århundradena varit för humanitetens idé. Hvarje främling, hvem han än månde vara, som steg in öfver grekens tröskel och nalkades hans husaltar som gäst eller hjälpsökande, stod därmed under Zeus' beskydd. Zeus, gudars och människors fader, betraktades äfven som slafvarnes, de hjälp- och rättslöses värn. Mångfaldiga barmhärtighetsstiftelser, särskildt i Athen, vittnade, att humaniteten var känd, innan hon var erkänd, och många drag bevisa, att äfven husdjuren behandlades med godhet.

Så underligt det må synas var det just den grekiska religionens skröpligheter som gåfvo frihet att röra sig åt den vetenskaplige anden och därmed äfven åt forskningen i det sedligas väsen. Själfva hans gudars beskaffenhet gjorde, att greken icke utan pröfning kunde underkasta sig deras vilja såsom ett ovillkorligt uttryck af sedelagen. Väl voro desse gudar sedlighetens väktare, men icke sedelagens stiftare, och deras helighet väckte jämt och rätt så långt

som deras egen lydnad för denna lag och deras egen vård om honom. Vi skola i de närmast följande föreläsningarna se till hvilka storartade vetenskapliga och praktiska ansträngningar detta ledde, i det vi då skola taga i betraktande den filosofiska moralen, särskildt den stoiska skolans moral och hennes försök dels att ersätta religionen, dels att med aktning för henne ombilda hennes former och upphöja henne till en moralisk gudsdyrkan.

Det var dock icke utan kamp som filosofien kunde göra sig hörd och gällande. Äfven hos grekerna ingaf den fria forskningen i början förskräckelse. Staten, familjen, allt som hellenen ansåg dyrbart, hade ju sin helgd som stiftelser af gudarne, och om filosofien rubbade tron på dem, så vore ju samhällets grundvalar undergräfda. Fördenskull är det icke underligt, att till och med folket i Athen, det vetgirigaste af alla och det mest bildningsälskande, kunde dela sig i partier för och mot filosoferna, och den filosoffientliga flocken, när hon fick öfvermakten anställde verkliga förföljelser mot vishets- och sedlighetslärarne. Den store och ädle tänkaren Sokrates måste tömma giftbägaren; Protagoras, Anaxagoras och äfven Aristoteles måste en gång fly, för att icke folket skulle förgripa sig på filosofien. Men dessa förföljelser voro dock endast enstaka företeelser. Det fanns ingen fastställd dogmatik och hierarki, som kunde hålla dem vid lif, fientligheten mot filosofien aflöstes snart af aktning och beundran, och Grekland räknade sig snart till ära att hafva gifvit upphof åt en vetenskap, som gjort till sin uppgift att utan ärfda

förutsättningar forska i tingens väsen, dana gode medborgare och starka oegennyttiga mänskliga karakterer.

7.

Vi skola i dag taga i betraktande, huru det moraliska medvetandet hos grekerna, forntidens största kulturfolk, klarnade därigenom att det uppkom en filosofi, som riktade sin tankeverksamhet inåt på människans eget väsen. Om man före uppkomsten af denna filosofi hade frågat en hellenisk man om skillnaden mellan godt och ondt, skulle han säkerligen hafva svarat: godt är det som öfverensstämmer med min stats lagar och med mitt folks af ålder vördade seder och bruk; ondt är det som strider mot dessa lagar, mot dessa seder och bruk. Hade man då vidare frågat, hvarför man nödvändigt måste betrakta statens lagar samt folkets urgamla seder som goda och ovillkorligt förbindande, skulle han hafva svarat: emedan staten är en stiftelse af gudarne och emedan hela vår odling är ett verk af dem. Men hade man då med åberopande af myterna, hvilka framställa gudarne som allt annat än helige och fullkomlige, genmält, att icke allt, som dylika makter anbefalla, kan endast fördenskull vara pliktenligt och riktigt ur mänsklig synpunkt, så hade

vår hellen svårligen kunnat svara annat än att människan under alla omständigheter måste böja sig för gudarnes vilja, emedan desse äro de mäktigare och hafva de svage dödliges öden i sin hand. Vi se således, att hos grekerna före den egentliga, på människans väsen riktade filosofiens uppkomst, uppfattades det goda och rätta såsom någonting, hvilket utifrån genom främmande maktbud föreskrefs människan, hvilka maktbud hade sin helgd endast och allenast i fruktan för maktägarnes styrka och öfverlägsenhet, som beskyddade de lydige och straffade de olydige.

Så oklart var då ännu begreppet om godt och ondt. Men från detta begrepp hafva vi väl att skilja känslan af godt och ondt. *Den* fanns hos desse hellener så väl som hos oss, ehuru de ännu icke hade börjat reflektera däröfver. Allt verkligt godt, ädelt och humant, som förefanns i deras statslagar och deras folkseder, hade, omedvetet för dem själfva, sin källa just i denna känsla af godt och ondt, rätt och orätt, hade sitt upphof i det grekiska folkets eget bröst och icke i deras af fantasien skapade gudagestalters vilja. Men därom visste den enskilde greken då ännu ingenting. Likasom människan tänkte enligt logikens lagar, långt innan logikens lagar voro uppdagade, och talade grammatiskt, långt innan en grammatik var skrifven, så handlade människan moraliskt och omoraliskt, långt innan hon börjat tänka öfver moralens natur och ursprung i hennes eget väsen. Samhällsinrättningar och folkseder äro många släktens verk, och den ande, som

i dem ger sig uttryck, är folkets egen ande; men för den enskilde, som uppvuxit under ett samhälles lagar och invants i dess folkseder, stå de likväl som yttre bjudande makter, och frågar han efter deras ursprung, kan det synas honom sannolikare, att de äro gudomliga makters verk än att de äro människornas. Att vara sedlig, det är för honom detsamma som att följa sitt folks seder; att vara god och rättrådig är för honom detsamma som att följa sin stats lagar och att ställa sitt eget bästa under det allmänna bästa. Sedlighet och rättrådighet äro för honom någonting yttre och objektivt; om en inre, subjektiv sedlighet och fromhet vet han ingenting. Han har visserligen, för att tala med aposteln Paulus, lagen inom sig, skrifven i sitt hjärta, men reflekterar icke däröfver; han har ett samvete, som vittnar för godt och ondt, och hans egna tankar anklaga eller ursaka honom; men pröfvostenen för hvad som bör göras eller icke göras söker han ständigt utanför sig, och äro hans gärningar i yttre mening legala, så anser han all rättfärdighet uppfylld.

Åt den grekiska filosofien vardt det nu gifvet att söndra denna outvecklade enhet af sedlighet, rätt och religion och att väcka hellenen till medvetande af den oskrifna lagen i hans hjärta. Greklands store dramaturger verkade i samma riktning och gingo likasom fram om filosoferna, banande vägen åt dem. Ett särdeles talande exempel härpå är den athenske skalden Sofokles' gripande drama »*Antigone*», för hvars innehåll, så vidt som det rör mitt ämne, jag här vill i korthet redogöra.

Den olycklige konungen i Thebe, Edipus, har efterlämnat tvenne söner, Eteokles och Polynices, och tvenne döttrar, Ismene och Antigone. Eteokles fördrifver Polynices ifrån riket och bemäktigar sig ensam Thebes tron. Polynices söker och finner hjälp hos de doriske furstarne på Peloponnesus. Han drager med en stor krigshär emot sin fädernestad. Vid dennas murar uppstår en blodig strid, i hvilken Polynices' anhängare och doriska hjälptrupper lida ett fullständigt nederlag. I stridens vimmel ha de båda fientlige bröderna upptäckt hvarandra, störtat emot hvarandra och fallit i tvekamp för hvarandras svärd. Arfsrätten till tronen öfvergår nu till deras morbroder Kreon, och denne befaller, att Eteokles, som stupat under försvaret för sin fädernestad, skall erhålla en ärofull begrafning, medan däremot Polynices, till straff för sitt fientliga angrepp på det egna fäderneslandet, skall lämnas obegrafven. Vågar någon att, i trots af Kreons bud, öfverlämna Polynices' lik åt jorden, skall han stenas till döds.

Det var en i grekernas ögon förfärlig dom, som Kreon härmed afkunnade öfver Polynices' döda stoft. Folkmassan trodde, att den dödes skugga funne ingen ro, innan hans jordiska lämningar anförtrotts åt grafven. Och hvad särskildt Polynices vidkom, kunde man som mildrande omständigheter anföra, att han, som var den äldre brodern med den större rätten till tronen, blifvit på orättrådigaste sätt beröfvad sin härskaremakt och sitt fädernesland af den yngre. Men detta kunde dock icke uppväga det sakförhållande, att han kallat främlingar till sin hjälp, burit vapen mot sitt eget folk, hotat sin fädernestads tempel med förstöring och sina egna landsmän med träldom. I skådespelets första akt förkunnar Kreon sin dom, och koren, som består af thebanernas älste, gillar den, dock med en antydan därom, att konungen också kunde låtit nåd gå för rätt. Akten öppnas med ett hemligt samtal före soluppgången mellan Antigone och Ismene. Antigone tillkännagifver för Ismene sitt beslut att med egen hand begrafva Polynices' stoft, och hon ber systern hjälpa sig med att bevisa den olycklige brodern denna kärlekstjänst. Ismene förskräckes vid blotta tanken på en sådan gärning. Lika smärtsamt som Antigone känner hon sig gripen af Kreons hårda dom; men denna dom, afkunnad i statens namn och sålunda helgad af gudomlig myndighet, är dock något, som man måste böja sig för. Framför allt höfves det, säger Ismene, kvinnan att lyda och tåla. Ismene fruktar icke döden; kunde hon med sitt eget lif afplåna Polynices' skuld och bereda hans ande frid i underjorden, skulle hon göra det. Men statens lag är henne helig, och det stöter hennes uppfattning af kvinnan att tänka sig ett sådant trotsigt uppträdande af henne mot gudarnes och statens vilja. Hon vill gråta och bedja för sin broder; mer förmår hon icke; till mer säger hon sig sakna mod och kraft. När Antigone hör detta, vill hon icke bedja mer om Ismenes bistånd; ja, hon vill icke längre ha det, om det nu erbjödes henne; ty enhvar bör välja hvad han anser vara sin plikt. Så märkvärdigt djup och innerlig är Antigones uppfattning af den för henne klarnade

inre och oskrifna lagens bud. Men som *sin* plikt känner hon att göra hvad hennes älskande hjärta föreskrifver henne: att jorda den käre brodern och sedan dö som from missdåderska. Hon får då vara hos honom. Ismene å sin sida vill icke längre öfvertala henne att afstå från sitt förehafvande, men ber henne förtiga det för alla andra, på det att hon möjligen må kunna undgå lagens straff. Men detta är icke Antigones mening. Hennes afsikt bör visserligen hemlighållas, till dess hon hunnit fullborda den; men icke längre. Hela världen må veta hvad hon gjort, ty en god pliktenlig gärning rädes ej för dagens ljus; och intet farligare kan följa på denna gärning än en ädel död. Ismene skiljer sig nu från henne med de orden: »ditt hjärta är dåradt; men af äkta halt är din kärlek till den du älskar». Då de skiljas, har morgongryningen ännu icke tändt sig. Dold af mörkret skyndar Antigone ut från staden till den ödsliga plats, där Polynices' lik är utlagdt att förmultna eller förtäras af roffåglar. Väktare äro utställda för att hindra någon människa att nalkas den döde.

Kort efter soluppgången kommer en af desse väktare, med rädsla och förskräckelse tecknade i sitt anlete, och berättar för konung Kreon, att han och hans kamrater hade i morgongryningen funnit fosterlandsfiendens lik jordadt. Gynnad af skymningen hade någon obekant smugit dit och under djupaste tystnad begrafvit det. Man kunde se, att den obekante icke hade medfört skyffel eller spade. Grafven var uppkastad med bara händerna, och den som gjort det hade därefter burit liket i sina armar och lagt det ner i fördjupningen.

Kreon misstänker, att väktarne själfve låtit muta sig till dådet af Polynices' hemliga vänner, och han hotar dem med hårdaste straff, om de icke kunna bevisa sin oskuld genom att få fatt på någon annan som gärningsman. För att kunna fria sig från denne misstanke, uppgräfva väktarne Polynices' lik och lägga det för andra gången under öppen himmel, emedan de beräkna, att den djärfve gärningsmannen, när han erfar detta, möjligen skall återvända, för att än en gång söka uppfylla kärleksplikten mot den döde. Denna deras beräkning slår in. Den följande dagen är en het solskensdag, hvarunder en hvirfvelstorm uppstår, som vidt omkring utbreder moln af damm och den fruktansvärda stanken från det ruttnande liket. Medan stormen pågår, kommer någon till stället. Väktarne höra klagorop, och när de skynda fram, se de invid liket en kvinna, som med offer och böner helgar det orenade stoftet. De gripa henne och igenkänna med häpnad konungadottern Antigone. Hon emottager dem med största lugn och låter dem föra sig inför härskaren Kreon. Kreon, slagen af häpnad och vrede, frågar Antigone, om hon då icke visste, att han vid dödsstraff förbjudit den gärning, hvartill hon gjort sig skyldig. Måhända väntar och hoppas han, att hon skall urskulda sig med okunnighet därom, ty då vore det honom möjligt att frälsa hennes lif. Men hon svarar: »jag kände ditt förbud. Huru skulle jag icke det? Det förkunnades ju högt nog af din härold.» — »Och

likväl vågade du bryta däremot!» — Antigone svarar: »Dina påbud aktar jag icke så högt, att himmelens oskrifna eviga lag skulle böja sig under dem. Ty icke från i dag och icke från i går, nej ifrån eviga tider lefver denna lag, och ingen vet, hvarifrån han kommit. Och därför ville jag icke af feg rädsla för människors godtfinnande bryta den lagen och därmed ådraga mig en gudomlig straffdom. Att jag en gång måste dö, det visste jag, äfven om din härold icke hade förkunnat det, och om nu döden drabbar mig i förtid, så är detta sannerligen att skatta som en vinst för mig, som lefver kvald af så djup sorg. Väl må jag synas dig dåraktig; men hvilkendera det är, du eller jag, som dårskapens mörker verkligen omtöcknar, det skall Gud afgöra.»

Om dramats utgång vill jag yttra mig kort. Kreon dömer Antigone till döden. Hon skall lefvande inmuras i en berghåla. Domen går Kreon själf dess djupare till hjärtat, som hans son Hemon älskar Antigone och utkorat henne till sin brud. Kreon misstänker, att Ismene är medbrottslig i Antigones dåd. Han låter framkalla henne och tilltalar henne som om hon redan vore öfverbevisad därom. Ismene vill icke motsäga honom. Hon känner med sig, att hon, ehuru icke skyldig, dock borde varit det, att hon bort handla som Antigone; och nu vill hon fördenskull dela äran och följderna af systerns handling. Scenen mellan de båda systrarna, af hvilka den ena vill gå i döden med den andra och den andra tillbakavisar ett sådant offer, är en af de mest gripande i detta underbara drama. Kreon, som med

oblidkelig stränghet representerar statens rätt och den yttre lagens helgd, finner med häpnad, att ehuru Ismene är oskyldig till gärningen, är hon dock behärskad af samma föreställning om en inre oskrifven bjudande lag, som är omedelbart vittne om en gudomlig makts närvaro i djupet af den enskilda människans ande; men han kan och vill icke betrakta denna inre demoniska makt som en god och gudomlig, emedan han då stode inför en fruktansvärd motsägelse: att Guds röst, sådan hon yppar sig i statens lagar och härskarens bud, skulle kunna bestridas af en inre likaledes gudomlig i människans eget hjärta. Fördenskull tillbakavisar han också sin sons böner, när denne bemödar sig att stämma honom mildare. Först när den gamle blinde siaren Tiresias profeterar gudarnes straff öfver hans hårdhet, känner han sig vacklande och skyndar bort för att hindra dödsdomens verkställande. Men det är för sent. Antigone har gifvit sig själf döden. Hemon, som ej kan öfverlefva henne, dödar sig i faderns åsyn, och Kreons maka, som ej kan öfverlefva sin son, ilar äfven frivilligt i dödens armar, och dramat slutar med att Kreon, dignande under sin förtviflan, föres af sina tjänare tillbaka till konungaborgen. —

Sålunda har Sofokles tecknat en tragisk sammanstötning mellan den objektiva, den yttre sedligheten å ena sidan, sådan hon gör sig gällande i statens lagar eller i religionslärornas dogmer, och å den andra sidan den individuella fromhet och sedlighet, som gör sin eviga rätt gällande i den enskilda

människans samvete. Dramat slutar därmed, att representanterna för båda riktningarna gå i timlig mening under. Men segern är dock tydligen på Antigones sida. Hon dör, men i medvetande af att hafva handlat i enlighet med en helig lag, som bjuder kärlek, förbarmande, hängifvenhet, uppoffring; hvaremot Kreon får lefva, men i förtviflan öfver det öde, som drabbade honom, då han ställdes i denna konflikt, hvari han hade att skydda samhällets rätt och den juridiska lagens helgd, men gjorde det med järnhård grymhet, döf för barmhärtighetens röst, glömsk af den nåd, som det hörde till härskarens rätt att utöfva. Sådana konflikter, som Sofokles här skildrat, förekomma ännu och ofta; världshistorien sträfvar att minska och mildra dem genom att göra samhällslagarne så öfverensstämmande med sedelagen som möjligt är, utan att den gräns utplånas, som nödvändigt skiljer det juridiska från det rent moraliska.

Antigones ståndpunkt är emellertid icke rent individuell och personligt självständig. Folktron och folkseden, som bjödo vördnad och pietet äfven för den döde fiendens stoft, stodo på hennes sida, och hon kunde åberopa sig ej endast på sitt eget samvetes vittnesbörd, utan ock på folkets tro och bruk, när hon uppträdde mot samhällets lag och regentens bud. Hon likasom stöder sitt eget samvete på samvetet hos folkets massa. Detta är icke den stränga, rent individuella ståndpunkt, som t. ex. filosofen Kants sedelära intager; men det är likväl ett stort steg i denna riktning, och säkerligen kände många bland de tusental athenare, som uppfyllde teatern

hvar gång Sofokles' väldiga sorgespel uppfördes, att någonting nytt, något för fäderna okändt, något djupt i människolifvet och statslifvet ingripande förkunnades dem från Antigones läppar, då hon inför Kreon åberopade sig på den lag, som är skrifven i människornas hjärtan och som är giltig icke sen i dag, icke sen i går, utan af evighet, fast ingen visste hvem han är som skrifvit honom. Aposteln Paulus såg i Athen ett altar, rest åt »den okände guden». Det är den guden som Antigone kände inom sig och till hvilken hon vädjade. Det har för öfrigt med rätta blifvit anmärkt som ett fint drag af Sofokles, att det är en kvinna, åt hvilken han gifvit att representera denna ståndpunkt, som ställer hjärtats bud mot statens lag och gör det med ett mod, en ståndaktighet, som öfvervinner döden, men oaktadt detta oböjliga mod gärna ser sig om efter ett stöd och finner det, där kvinnan gärna söker det, i den allmänna seden, det allmänna föreställningssättet.

Genom sådana verk som detta drama och andra liknande beredde Greklands store skalder väg åt filosofien. Filosofernas uppmärksamhet var i början riktad på helt annat än studiet af människans moraliska natur. De problem de i början uppställde för sig ingåfvos dem icke af betraktelser öfver vår egen inre natur, utan öfver den yttre. De frågade sig, huru den värld, som de sågo omkring sig, hade uppkommit, hvad tingens grundämne månde vara, hvad som vore substantiellt och evigt i floden af ständigt skiftande naturföreteelser. Först därefter började de rikta sin blick på människolifvet, men äfven då på

dess yttre sidor mer än på dess inre. De undersökte bestående ordningar, seder och bruk; påpekade huru olika dessa voro hos olika folk och underkastade dem en kritik, som syntes med undergång hota allt hvad folket dit intills trott och aktat heligt.

Dock skulle det snart visa sig, att forskningen, huru hänsynslös hon uppträder och måste uppträda, medför vinst och icke skada. De så kallade sofisterna, som skötte denna kritik och kommo till resultat, som syntes undergräfva stat och religion i deras grundvalar, voro endast nödvändiga förelöpare åt de store tänkare, Sokrates och Plato, hvilkas namn genom alla århundraden glänsa med oförgänglig ära. Sokrates var den förste som riktade den vetenskapliga undersökningen in på människans andliga väsen; den förste som uttalade, att afgörandet af hvad som är godt eller ondt måste i sista hand tillhöra människans eget själfständiga omdöme, hvarför han också lade största vikt på vetandet, ja ansåg dygd och visdom för i grunden samma sak. Sokrates' lefnad stod i fullständig harmoni med hans lära. På en förfrågan hos oraklet i Delfi, hvem som vore den visaste af alla greker, hade oraklet svarat: Sokrates; men den hyllning, som sålunda ägnades honom af detta orakel, hvars anseende hos alla greker stod så högt, besvarade han icke med en motsvarande hyllning. Han hade sitt orakel inom sig själf, som rådde och varnade honom, och i hvilket han själf trodde sig förnimma en gudomlig stämma. Det har skrifvits mycket om detta Sokrates' demonium, och den grekiska eftervärlden hade besynnerliga föreställningar om dess beskaffenhet och berättade vidunderliga historier om de profetiska ingifvelser Sokrates genom det erhöll. Den enklaste och med Sokrates' karakter öfverensstämmande förklaringen af detta demonium är, att det ej var någon annan makt än den, som hvarje människa bär inom sig, nämligen samvetets, men ett vaket, till yttersta finkänsla upparbetadt samvetes, hvars ofelbara råd han dess bättre kunde höra, ju kraftigare han undertryckte de sinnliga lidelsernas och den världsliga klokskapens röster, för att uteslutande lyssna till detta. Sokrates var djupt öfvertygad därom, att det var Guds stämma han förnam, då han sålunda gick tillbaka i sig själf och lyssnade i sitt eget inre. Han trodde således, äfven han, och innerligare än de fleste gjort det, på att Gud uppenbarar sig för oss. Men den stora skillnaden och det stora framsteget var, att den uppenbarelse, hvarpå han trodde, icke var en yttre och underbar, såsom folktrons gudsuppenbarelser, utan en inre och naturlig i den individuelle människoanden. Principiellt hade han därigenom brutit med folkreligionen och hänvisat såväl till en högre religion som till en högre sedlighet.

I Athen voro meningarna om den sokratiska filosofiens värde mycket delade. De män och ynglingar, som samlades omkring honom för att lära af honom, fattades af beundran och kärlek till hans lika sedligt rena som originella och snillrika personlighet, och de insågo väl, att intet annat än godt kunde härflyta ur hans samtal med dem om de filosofiska och särskildt de moraliska problemen. Men de som

icke närmare kände honom anade faror för samhället af de läror, som han dref, och hade de icke rätt i detta, så hade de dock otvifvelaktigt rätt däri, att dessa läror voro ägnade att efter hand omgestalta hela den grekiska världsåskådningen, hela den grekiska föreställningen om samhällets suveräna välde öfver individerna och om mycket annat. Tydligt var dem också, att Sokrates' fromhet och gudsförtröstan var af en helt annan art än den, som frambar offer åt Zeus och åt stadens skyddsgudinna, Pallas Athena. Det konservativa partiet sökte fördenskull oskadliggöra honom genom att utverka förbud för honom att undervisa ungdomen. Man anklagade honom för att fördärfva ungdomen samt för att förakta statens gudar, i hvilkas ställe han sades vilja införa tron på nya demoniska väsen. Förbudet utfärdades, och nu stod Sokrates verkligen i samma ställning, hvari skalden hade försatt sin Antigone, i ställningen mellan statens lag å ena sidan och samvetets lag å den andra. Dit intills hade Sokrates varit mönstret för en laglydig medborgare och, när ofred rådde, mönstret äfven för en tapper dödsföraktande krigare; nu åter gjorde han hvad Antigone gjort, i det han förklarade, att han måste mer lyda Gud än människorna. Rösten, som talade i hans samvete, manade honom att icke afstå från sitt lärarekall. Han dömdes till döden af en domstol, bestående af 500 domare, men med en ringa röstöfvervikt. Det är sannolikt, att en ny dom kunnat erhållas, som räddat hans lif, om han velat göra ett slags afbön; men han ville lika litet detta som han ville frälsa sig med flykten,

ehuru äfven detta stod honom öppet. Omgifven af sina lärjungar och vänner tömde den sjuttioårige filosofen med största själslugn giftbägaren, som enligt domen räcktes honom af fångvaktaren, vandrade därefter en stund omkring i fängelset, för att giftet skulle hastigare verka, svepte sig så i sin mantel och dog, öfvertygad att döden skulle främja hans verk på jorden och förflytta honom själf till en högre tillvaro.

Den sammanstötning mellan statens lag och samvetslagen, som »Antigones» författare förutsett, hade sålunda blifvit en historisk verklighet. Men medan Antigone ännu sökte stöd i sitt folks fromma föreställningssätt och sed, när hon gjorde den inre oskrifna lagens rätt gällande, stod Sokrates helt och hållet på egen grund, förlitande sig uteslutande på sitt eget sedlighetsmedvetande. Sokrates' lefnad och död var en seger, som den personliga moralen och fromheten vunno öfver den tidens och det samhällets statsreligion och statsmoral. Han erkände till fullo den yttre lagens yttre giltighet; han ville för ingen del ställa det individuella godtycket som en berättigad makt emot samhällets makt, och det var därför han icke ville undandraga sig dödsdomen, som, ehuru grundad på en missuppfattning af hans verksamhet, var tillkommen och afkunnad i laga form; men därmed ansåg han också sin plikt mot samhället uppfylld; han tillerkände det intet välde öfver sitt samvete, och han kunde då ej heller afstå från den verksamhet, som var honom ålagd af den gudomliga stämman i hans inre, utan att på samma gång afstå från lifvet och gifva det till offer under lagen.

Till ett bestämdt moralsystem hade Sokrates icke kommit. Då han grundade sedligheten på förnuftig insikt, låg det honom nära att förblanda det goda med det ändamålsenliga; men därvid gjorde han dock alltid den förutsättningen, att det verkligt ändamålsenliga och för människan gagnande är Guds heliga vilja, uppenbarande sig i samvetet och i en ändamålsenlig världsinrättning.

8.

Såsom jag i min föregående framställning anförde, grundade Sokrates intet genomfördt moralsystem. Men de tankar han utsådde i sina lärjungars själar och det sköna föredöme han gifvit af en fläckfri lefnad och en ädel död skulle dock bära rika frukter för hellenernas andliga lif. Från och med honom besvaras frågan om hvad som är godt och ondt, rätt och orätt ej längre därmed, att godt är hvad makten, hvad den öfverlägsna styrkan genom gudarnes orakel eller konungens bud eller statens lagar bjuder och befaller, ondt hvad makten eller styrkan förbjuder; utan man söker svaret på denna fråga inom människan själf. Man kommer till insikt af att de myndigheter, till hvilka vi måste lyssna, om vi vilja utbilda oss till mänsklig fullkomlighet, icke äro yttre myndigheter, utan inre.

Detta var en väldig och fruktbärande, men äfven farlig och för mången förskräckande omhvälfning i åskådningssättet. Det är ju så lugnt att i de viktigaste lifvets frågor kunna förtro sig åt yttre myndigheter, som i och med bestämmandet och ledningen

af våra handlingar också få bära ansvaret för desamma; det är å andra sidan så oroande att i afgörandets stunder vara hänvisad på sig själf, åt sitt eget omdöme, och känna sig ansvarig för sina handlingar så väl inför sig själf som inför de makter, som hafva lifvet och döden och domen i sina händer. Och om individen sålunda öfverlåtes åt sig själf, och om afgörandet öfver godt och ondt skall öfverlämnas åt hans eget pliktmedvetande, huru ofta skall det icke då hända, att det blir det af själfviska intressen förvillade omdömet, som kommer att bestämma hans handlingar? Huru skola samhällsbanden kunna bibehållas fast knutna, om det individuella godtycket reser sig upp och åberopar en oskrifven inre lag mot statens skrifna lag och folkets häfdvunna bruk? Och huru skall religionen kunna bestå och de heliga oraklen, om hvar och en åberopar sig på ett orakel i sin egen barm? Tusen gjorde sig med bäfvan dessa frågor, och, såsom jag förut nämde, grep man mer än en gång till våldsåtgärder, för att kväfva den uppkomna filosofiska rörelsen. Men dessa åtgärder tjänade till intet. Ville det filosoffientliga partiet stödja sig på de härskande religiösa föreställningarna, för att bekämpa de nya moraliska åsikterna, så voro de förra allt för skröpliga för detta ändamål, och de bildade klasserna hade redan vuxit ifrån dem eller hyste intet obetingadt förtroende till dem. Redan långt före Sokrates' dagar hade enskilde tänkare vågat öppet uttala hvad de bildade buro som en hemlighet inom sig, äfven när de icke tordes tillstå det för sig själfva. Så t. ex.

hade den gamle filosofen Xenofanes ironiserat öfver grekernas polyteistiska religion med följande ord: »Människorna låna åt gudarne den gestalt, det förnimmelselif och det språk, som är människornas eget, och därför få också gudarne ett olika utseende hos olika folk. Negrerna föreställa sig gudarne svarta och plattnästa; tracerna föreställa sig dem blåögda och rödhåriga. Om hästarne och oxarne kunde måla, skulle de otvifvelaktigt framställa sina gudar som hästar och oxar.» Xenofanes tillade för egen del: »En enda högste Gud, herre öfver alla andra gudar och människor, måste det gifvas; han liknar icke de dödlige till gestalt och han är icke jämförlig med deras tankar.» Denne ende Gud är helt och hållet öga, helt och hållet öra, helt och hållet tanke, och utan möda styr han allt med sitt förstånds insikt. — Med öppen fientlighet uppträdde filosoferna ganska sällan mot den rådande religionen; men de konservative kände sig i början oangenämt berörde tillochmed af deras kalla tillbakadragenhet eller den skeptiska varsamhet, hvarmed de uttalade sig om gudarne, såsom då Protagoras yttrade: »Om gudarne har jag ingenting att säga, hvarken att de finnas till eller icke finnas till, ty saken är för mörk och det mänskliga lifvet för kort, för att man skulle kunna utgrunda det.»

Hvad som hindrade folkreligionens fullständiga förfall var de oräkneliga ceremoniella band, hvarmed hon omslingrade folkets hela offentliga och enskilda lif, och som folket älskade att bibehålla ej blott af vidskeplighet, utan ock af känsla för alla

dessa religiösa bruks och festers estetiskt tilltalande karakter, för den högtidlighet och skönhet, hvarmed de smyckade samhällets och hemmens tillvaro. Men denna på skönhetssinnet så anslående kult saknade nästan alldeles sedliga element. Väl var den åsikt bland folket allmän, att gudarne, ehuru själfve moraliskt bristfällige, hade till uppgift att belöna det goda och straffa det onda; men detta var också allt. Att gifva folket en verkligt sedlig-religiös uppfostran — det låg alldeles utanför den grekiska religionsinrättningens väsen. Predikan, undervisning i moralisk ande, uppfostran till hängifvenhet åt mänsklighetens ideala makter, gemensam offentlig gudstjänst, åsyftande ej endast offers frambärande, utan andakt och uppbyggelse — dessa storartade medel, som judendomen först och kristendomen sedan användt och använda till sina troendes förädling — voro för det fornhelleniska prästerskapet och den fornhelleniska tempeltjänsten främmande. Sådant förekom aldrig. Att göra människorna dygdigare var lika litet prästens kall som det var läkarens. Att med offer och böner blidka gudarnes vrede och förvärfva deras ynnest samt att förutsäga framtiden medelst orakel och teckentyderi, detta var tempelprästernas egentliga uppgift. Det moraliska fältet låg sålunda obrukadt af religionen, men oafvisligt påkallande andlig plöjning och sådd, om icke folket skulle i sedligt afseende sjunka allt djupare. Filosofien måste åtaga sig detta viktiga kall, och hon måste utföra det med sina egna medel. Det är ett af historiens märkvärdigaste skådespel, som härmed

öppnar sig för våra blickar. Vi få härmed se, huru den tänkande människan utan alla dogmatiska förutsättningar forskar i sitt eget väsen, och huru sedlighetsmedvetandet därunder utvecklar sig ur sig själf, oberoende af alla positiva religionsföreställningar; huru detta sedlighetsmedvetande drifves till att uppställa ett ideal, en mönsterbild af mänsklig fullkomlighet och i trots af alla yttre och inre svårigheter söker förverkliga det; huru samma sedlighetsmedvetande just genom sitt klarnande blir på samma gång ett klarnadt gudsmedvetande; huru det känner en djup och vemodig längtan till förening med en renad religiös tro, men på samma gång hyser ängslan för en sådan förening, emedan det fruktar, att det nu en gång så dyrt vunna och upprätthållna rena moralbegreppet åter skall fördunklas och förfalskas genom det hopp om gudomlig lön och den fruktan för gudomliga straff, som ju åtfölja religionen, samt huru filosofien sålunda ensam och utan stöd af en stadgad religiös öfvertygelse söker att väcka och stärka människornas högre natur samt att trösta och hugsvala de sorgsne och lidande. Detta kall tillföll i främsta rummet den filosofiska skola, som kallas den stoiska, med hvars betydelse i moraliskt afseende vi nu skola sysselsätta oss. —

Omkring år 328 före Kristus strandade ett cypriskt handelsfartyg i närheten af Attikas kust. Ombord å detsamma befann sig en tjugotvåårig köpman vid namn Zeno från Citium på Cypern. Det hinder, som genom skeppsbrottet uppstått för hans resa, föranledde honom att besöka Athen. Här föllo

honom skrifter af Plato och andre sokratiske filosofer i händerna, och den beundran, hvarmed deras skildring af Sokrates' personlighet grep honom, gjorde, att han ändrade lefnadsbana och hängaf sig uteslutande åt filosofiska studier. Efter aderton års förberedelser uppträdde han själf som filosofisk lärare. Stället, där han samlade sina lärjungar och under filosofiska samtal vandrade med dem, var en pelarbyggnad, smyckad af Polygnotos' pensel med ypperliga målningar, och efter denna pelarbyggnad, på grekiska språket kallad *Stoa Poikile,* fick hans filosofi namnet af den stoiska filosofien. Här undervisade han i 58 års tid, och när han vid 92 års ålder afled, ärade honom athenarne med en grafvård och med resandet af hans bildstod i brons till tack för att han uppfostrat deras ungdom till dygd och ädla seder. Hans skola fortlefde, så länge den antika bildningen bestod. Ännu efter 800 års förlopp var hon icke alldeles utslocknad, och länge sedan den siste stoikern försvunnit från världens skådebana, såg man tillbaka på denna filosofskola med vördnad och beundran eller — ifall åskådarens synkrets var allt för begränsad af den då rådande religionens dogmer — med häpnad och undran, ty ingen, icke ens de kristne ifrare, som i hedningarnes dygder ej ville se annat än glänsande laster, kunde dock dölja för sig det sakförhållande, att nästan alla de moraliskt rena och starka karakterer, som dessa 800 år hade haft att uppvisa inom den antika världen, hade fått sin uppfostran i den stoiska filosofiens skola. Och än i dag utöfvar hon ett icke ringa, ehuru tyst och

obemärkt inflytande så väl genom de stora föredömen, som hon gifvit historien i arf, som ock genom de rationella och humana grundsatser, som hon införde i den romerska lagstiftningen, hvars studium och inverkan på de moderna staternas lagstiftning och lagskipning än i denna stund fortfara.

Den stoiska filosofiens hufvuduppgift var att genom dygd och insikt göra människan oberoende af hennes eget yttre öde, oberoende af alla lyckans växlingar och beroende endast och allenast af det gudomliga väsende, som talar i hennes samvete. Det ideal af en vis man, som stoicismen uppställde, var i början öfvermänskligt strängt, men mildrades efter hand, utan att fördenskull förlora något af sitt sedliga allvar och sin typiska renhet. Det är med stoicismen i denna senare gestalt, framför allt sådan hon framträder hos de tre filosoferna Seneka, Epiktet och romerske kejsaren Markus Aurelius, som vi här skola sysselsätta oss.

Om stoicismens allmänna världsåskådning vill jag endast yttra mig kort. Allmänt antages, att denna världsåskådning var panteistisk, att hon med andra ord betraktade Gud och universum som ett och detsamma. Men säkert är, att Gud tillika betraktades som ett personligt väsen, inneboende och verksam i det fysiska kosmos på samma sätt ungefär som själen är det i sina lemmar. Aposteln Paulus' yttrande, att vi lefva, röras och hafva vår varelse i Gud, är tillika en stoisk lärosats och låter så väl hos stoikerna som hos honom förlika sig med tron på Gud som ett själfmedvetet

personligt väsen. Som sådan prisas han redan af Kleantes, Zenos lärjunge och efterträdare på den stoiska lärostolen, i en skön hymn till Zeus, hvilken blifvit bevarad åt eftervärlden; och som ett själfmedvetet personligt väsen framställa också Seneka, Epiktet och Markus Aurelius den Gud, som de tro och ägna sin tillbedjan. Gud är enligt stoicismen anden som skapar och genomtränger allt, världsförnuftet som ordnar allt, det personliga ödet som enligt oföränderliga förnuftlagar frambringar de orsaker och verkningar, som utgöra världsförloppet, och på samma gång försynen, som inrättat allt på det ändamålsenligaste och genom allt vill främja människornas väl.

Emedan allt sålunda utgått från Gud och ledes af honom, är också allt förnuftigt — allt med undantag af människan själf, hvilken, emedan hon är skapad till ett fritt väljande väsen, *kan* varda oförnuftig och oftast är det, emedan hon hellre söker tillfredsställa sin lägre och djuriska naturs känslor och drifter än sin gudomliga natur, som är skapad till fullständig öfverensstämmelse med världsalltets förnuftiga lagar, hvilka göra sig gällande i den yttre världen som naturlagar, i människans inre värld som tankelagar och samvetslag. Att följa dessa gudomliga eviga lagar är människans sanna bestämmelse; att följa dem — däruti allena består vår dygd och vår lycksalighet. Hvad som för oss närmare denna bestämmelse, det är godt; hvad som aflägsnar oss från denna bestämmelse, det är ondt. Med andra ord: endast dygden är ett godt; endast

ondskan och den svaga eftergifvenheten för vår lägre natur är ett ondt. Dygden medför själsfrid och därmed sann lycksalighet; men, tillade stoikerna, vi ha att göra det goda för dess egen skull, ej för den glädje, som det skänker. Denna glädje, yttrar bland andra kejsar Markus Aurelius, är icke dygdens lön, utan dygdens medgift och får icke vara bevekelsegrunden till dygd. Om också hvarken gudar eller människor se hans gärning, syndar den vise likväl icke, ty han undviker icke synden af fruktan för straff eller rädsla för skam, utan det är ett inre tvång, som nödgar honom göra det goda och rätta. Att fordra lön för dygden vore alldeles så som om ögat fordrade lön för att det ser. Människan bör göra det goda lika naturenligt som rankan alstrar sina härliga drufvor, utan att fordra något därför. Människans uppgift är icke att finna frid i lifvet eller i döden, men väl att göra sin plikt och tala sanningen. Har hon detta städse för ögonen, glömmer hon detta aldrig, vare sig i lifvets alldagliga små förhållanden eller i dess skenbart viktigaste ögonblick, såsom då vi stå inför en tyrann eller inför en retad folkhop och med svikandet af en plikt, med uttalandet af en lögn kunna frälsa vår egendom, vårt yttre anseende, våra lemmar och vårt lif ur tyrannens eller folkhopens händer, — glömma vi detta aldrig, förgäta vi aldrig, hvad samvetet tillhviskar oss och plikten afkräfver oss, då få vi också som medgift åt dygden, med hvilken vi vigt oss, en sinnesstämning, hvars jämvikt ej kan rubbas af armod, skam, smärta, sjukdom och död. Då är män-

niskan höjd öfver ödets kast; då är hon, så långt hennes inskränkta natur det medgifver, lik Gud, hvars afbild hon bär uti sig, och hvars röst hon förnimmer inom sig. All uppfostran borde syfta till att härda oss för ett sådant lif; all uppfostran borde syfta till att gifva oss kraft att hålla våra begär och lidelser i strängaste band.

Detta gäller tillochmed sådana affekter, som anses pryda vår natur, såsom t. ex. medlidandet. Om denna affekt yttrar sig Seneka alldeles så som Immanuel Kant gjorde det efter honom. Medlidandet såsom blott affekt är utan allt värde, ja är endast en själens förstämning, som den vise bör undvika. Hans kall är icke att gråta med dem som gråta, lida med dem som lida, utan att aftorka andras tårar och trösta och hugsvala dem som lida. Det kommer icke an på medlidande, utan på en stark och kraftig välvilja, sade de stoiske filosoferna, och denna välvilja utsträckte de till alla människor, ej endast till fränder eller jämlikar eller landsmän, ty de erkände emellan människorna ingen annan skillnad än den moraliska, ingen annan rang än den mellan plikttrogna och pliktförgätna, mellan visa och dårar, och äfven denna skillnad utgjorde ingen gräns för deras lugna, från all känslosamhet fria filantropi, som utsträckte sig äfven till brottslingar. Utgående från Platos åsikt, att alla våra förseelser och synder ha sin rot i bristande insikt, behandlade de det onda sinnelaget som en sjukdom, och i afseende på straffet förklarade de, att man icke bör se på det förflutna, utan på det tillkommande, att man med andra ord ej skall straffa

af hämdlystnad, utan för att söka hindra syndens upprepande.

Stoikerna höjde sig till den fullständiga humanitetsidé, som före dem hade varit okänd. Människorna, så lärde de, äro alla af samma natur, ty de äro alla förnuftväsen, och de äro af samma härkomst, ty alla hafva de Gud till fader; deras andar äro utflöden af hans. De hafva också samma bestämmelse och äro ställda under samma förnuftlag. Hela mänskligheten bör därför betraktas som *ett* folk, hela världen som *en* stat, hvars behärskare är Gud och hvars författning är den eviga världslagen. I detta hänseende står stoicismen högt öfver Plato, som i sitt arbete om Staten indelar folket i strängt skilda stånd, frånkänner de lägre, icke filosofiskt bildade stånden förmågan af sann sedlighet, löser dem från all förpliktelse till sedlig själfbestämning och förnedrar dem till blotta medel för de högre klassernas, nämligen filosofernas och soldaternas, underhåll.

De stoiske filosoferna tillkommer äran att vara de förste, som uppträdt mot och utdömt det öfver hela den antika världen utbredda slafveriet; dem tillkommer också äran att hafva bekämpat de grymma gladiatorsspelen, som tåldes, ja uppmuntrades äfven af kristne kejsare. Länge höll sig Grekland fritt från dessa ohyggliga folkförlustelser; men när man ville införa gladiatorsspelen äfven i Athen, var det en med den stoiska skolan nära befryndad filosof, Demonax, som steg fram för folket, talade till det och vädjade till dess ädlare känslor.

»Innan I infören dessa spel», ropade han, »så gån att omstörta det altar, som I rest åt barmhärtighetens gudamakt.» Det fanns ett sådant altar rest i Athen, man vet icke när och af hvem; men den romerske skalden Statius har skildrat det i sköna verser. »Det pryddes», säger han, »af ingen gudabild, ty den gudom, åt hvilken det var helgadt, älskar att osynlig bo i själar och hjärtan; ingen rökelse brann på och intet offerblod sköljde detta altar, och de lycklige gingo det förbi; men de sorgsne och bedröfvade och eländige kände det väl och begöto det med sina tårar.» Det var athenarne heligt, och hellre än att såra den gudom, som det var helgadt, afstodo de från gladiatorspelens spännande och nervretande uppträden.

Man skulle tro, att män, hvilka, såsom Stoas lärjungar, hade blicken så troget riktad inåt, så strängt ransakade det egna hjärtat, så samvetsgrant undersökte bevekelsegrunderna för sina viljebeslut, skulle därmed förlorat intresset för lifvet, som rörde sig omkring dem, för de politiska och sociala förhållandena. Så var likväl icke fallet. Visserligen kräfde den stoiska läran, att man med jämnmod skulle bära alla ödets växlingar och utan onödig ängslan och förtviflan se äfven de högsta och käraste mål för ens verksamhet förfelade; ty den vise borde stå fullkomligt oberoende af lifvets yttre skiften. »Om också hela världen faller, böra dess ruiner krossa honom som en oförskräckt man», säger Horatius med en blick på den stoiska filosofien. Men däraf följde icke, att stoikern skulle vara intresselös

för mänsklighetens och samhällets stora frågor; att deltaga i deras handläggning var tvärt om för stoikern en plikt. Då den yngre Plinius, som under kejsar Trajanus' regering var ståthållare i Bitynien, en gång klagade för stoikern Eufrates, att hans ämbetsplikter lämnade honom så liten tid öfrig för filosofiska betraktelser, genmälde denne, att statsgöromålen och rättvisans skipande bildade en viktig del af filosofisk verksamhet; ty den som på detta sätt är verksam i en rättfärdig och human ande, han uppfyller just den stoiska skolans föreskrifter.

Det var en hufvudlära hos stoikerna, att mänskligheten bildar en enda lekamen, i hvilken hvarje lem skall vara verksam med ständig hänsyn på det helas bästa. Denna deras lära förkunnades af dem i ordalag, som stundom på förvånande sätt påminna om Nya Testamentets lära om församlingen som en helig lekamen med Kristus som hufvud. Också deltogo stoikerna ifrigt i det politiska lifvet, och man fann dem alltid kämpande på det godas och rättas sida med oförfäradt dödstrotsande mod. Deras häfder äro uppfyllda af politiska martyrer, som under tyranniets mörkaste tider utan tvekan gingo i döden för fosterlandets frihet och för häfdandet af en lagbunden ordning. Den engelske filosofen och historieskrifvaren Lecky anmärker, att samma inre drift, som gjorde nyplatonikern till en drömmande mystiker och katoliken till en onyttig eremit, anakoret eller munk, sporrade stoikern att ställa sig i främsta ledet, när någon fara hotade fäderneslandet. Medan den romerska dygdens gränsstenar bortspolades, den

ene efter den andre, af tidens ström; medan lyxen och skepticismen, utländska seder och utländsk vidskepelse undergrofvo hela den nationella statsbyggnaden, under den döende frihetens sista krampryckningar, under lasternas förfärliga karneval, förblef stoikern oföränderligt och oryggligt uppbäraren af pliktmedvetandet och den mänskliga naturens adel. För honom var pliktuppfyllelse, rättfärdighet och människokärlek religion. I likhet med alla, som föra med sig in i det politiska lifvet en stark religiös ifver, voro stoikerna ofta otålige, oförmögne af jämnkning och medling, öfverilade och öfverspände i sina fordringar; men de mer än godtgjorde dessa fel genom de föredömen de gåfvo af mod och själfuppoffring in i döden. Så länge ännu sådane män funnos, kände man, att icke allt vore förloradt. De utgjorde den lefvande gensagan mot kejsardömets despotism och laster och mot den öfverhandtagande moraliska fegheten inom alla klasser.

En stor förtjänst förvärfvade sig den stoiska filosofien om den romerska lagfarenheten. Det är i synnerhet franske författare i våra dagar, såsom Laferrière ooh Troplong, som utredt och visat, huru stort det inflytande var, som stoicismen utöfvade på den romerska rättsvetenskapen. Flere af det romerska kejsardömets ypperste jurister voro på samma gång stoiske filosofer, och det är dem man har att tacka, att lagkunskapen vardt någonting annat än blott och bart en erfarenhetskunskap och lagen någonting annat än blott och bart en samling af påbud och fordringar. De stoiske juristerna uppställde allmänna

ledande grundsatser för rättsskipningen och voro också de förste, som skilde mellan en förnufträtt eller naturrätt, såsom de kallade det, och de positiva lagarne. Och på de grundsatser, som uppställdes inom denna naturrätt, lade de romerske rättslärde det starkaste eftertryck. »Enligt naturrätten», säger t. ex. juristen Ulpianus, »äro alla människor lika.» »Naturen», säger en annan», »har grundat en viss frändskap mellan alla människor.» Den stoiske juristen Florentinus förklarade slafveriet för en godtycklig lag, hvarigenom en människa underkastas, i strid med naturrätten, en annan människas herravälde. I öfverensstämmelse med sådana grundsatser vardt det till en regel för de romerske juristerna, att i hvarje tvifvelaktigt fall, då det gällde en människas frihet eller slafveri, skulle domaren afgöra saken så, att den ifrågavarande personen skulle förklaras vara fri.

Mina åhörare torde finna, att den stoiska moralen har i många punkter en stark likhet med den kristliga. Likheter visa sig, antingen man ser på de stoiske filosofernas verksamhet utåt på världen eller lyssnar till deras självpröfvande samtal med deras egna hjärtan, med hvad de själfva kallade den helige ande, den uppsyningsman och väktare, som Gud har gifvit oss i vår egen barm. Deras verksamhet utåt kännetecknas allt igenom af den känsla för mänsklighetens allmänna brödraskap, som det sedan vardt gifvet åt kristendomen att inskärpa och förkunna bland alla folkslag. Läser man den romerske statsmannen Ciceros bok »Om Plikterna», hvilken bok

ej är annat än en bearbetning af ett liknande verk af den stoiske filosofen Panætius, eller läser man hans arbete »Om Lagarne», så finner man flere ställen, som i nästan nytestamentliga ordalag tala om allmän människokärlek, t. ex. då det heter: »Naturen hänvisar oss till att älska människorna, och detta är lagens grundval» — ord, som påminna om Jesu förklaring af hvad som är hufvudsumman af lagen. Den romerske skalden Lukanus, som lefde under kejsar Neros tid och afrättades som meddelaktig i en plan att återställa friheten, sjunger i sin dikt »Pharsalia» med hänförelse om en tid, då »människornas barn skola bortkasta de blodiga vapnen och alla folken älska hvarandra.» I Senekas och Epiktets skrifter förekommer så mycket med kristendomen öfverensstämmande, att flere kyrkofäder på fulla allvaret trodde, att Seneka i hemlighet hade öfvergått till kristna läran, och ett af den katolska kyrkans helgon, anakoreten Nilus, begagnade stoikern Arrianus' samling af Epiktets läror och utsagor som andakts- och uppbyggelsebok, ehuru han måste vetat, att Epiktet var hedning. Jag skall i nästa föreläsning återkomma till detta ämne och särskildt till de förvånande likheter och parallellställen, som förekomma i Senekas och aposteln Paulus' skrifter, för att då äfven redogöra för de försök, som gjorts att förklara denna frändskap i tankar mellan den hedniske filosofen och hedningarnes apostel.

9.

Jag vill i dag börja med att anföra några språk ur de stoiske filosofernas skrifter, särskildt ur Senekas, Epiktets och kejsar Markus Aurelius', emedan de äro särdeles ägnade att gifva en föreställning om den religiöse ande, som lifvade de senare stoiske sedelärarne. Men först några få ord om desse mäns lefnadsomständigheter.

Senekas födelseår har icke kunnat med noggrannhet bestämmas; men man vet, att om han icke varit jämnårig med Jesus, har han dock endast varit föga yngre än vår religions stiftare. Född i Spanien, erhöll han i Rom en vårdad uppfostran och blef som yngling lärjunge af den stoiske filosofen Quintus Sextius, åt hvars minne han sedan i sina skrifter ägnade mången gärd af tacksamhet och beundran. Seneka uppnådde efter hand statens högsta värdigheter och vardt romersk konsul år 57 efter Kristus. Under kejsar Nero, hvars lärare han hade varit, anklagades han för delaktighet i den så kallade Pisoniska sammansvärjningen och dömdes på blotta misstankar härom till döden. Det är osannolikt, att han haft

någon vetskap om de sammansvurnes planer; men att han var missnöjd med sin förre lärjunges utsväfvande lif och tyranniska godtyckligheter är otvifvelaktigt, likasom ock, att några af de sammansvurne, och det just de bäste männen ibland desse, föreslagit Senekas upphöjande till romersk kejsare, emedan de i honom sågo en af tidens dygdigaste och sedesträngaste män. Detta omdöme öfver honom, uttaladt af hans samtida och grundadt på mångårig personlig bekantskap med honom, synes mig väga mer än de obevisade anklagelser, som senare skriftställare riktat mot hans karakter. Nero visade sin gamle lärare den nåden att tillåta honom välja dödssätt. Seneka mottog dödsdomen med lugn och lät öppna sina ådror, för att dö af bloduttömning. När detta medel icke verkade hastigt nog, gick han i ett varmt bad och dog där af kväfning. Hans åldriga maka ville dö med honom. Äfven hon öppnade sina ådror; men personer, som kommo till stället, återställde henne till lifvet mot hennes vilja. Seneka har efterlämnat en mängd skrifter, som kommit till våra dagar. De moralfilosofiska afhandlingar, som finnas bland dessa, dela tidens smak för en retorisk stil, men äro rika på stora och sköna tankar. Bland dessa skrifter förekomma en större brefsamling samt afhandlingar »Om Försynen», »Om själens lugn», »Om den vises ståndaktighet», »Om Nåden», »Om ett lycksaligt lif» m. fl.

När Seneka dog, var Epiktet en sjuttonårig yngling. Deras lefnadsomständigheter voro mycket olika. Medan den äldre af desse stoiske filosofer tillhörde den högsta romerska aristokratien och under flere år — under Neros första och lyckliga regeringsår — var den, som i verkligheten styrde det romerska världsriket eller i hvarje fall utöfvade den största inflytelse på regeringsärendenas gång, var Epiktet en stackars slaf, som uppväxte i en grym husbondes hus under skymf och misshandlingar. Han var redan gammal, då han ändtligen frigafs ur träldomen; men det dröjde icke länge, innan hans namn som filosof och sedelärare vardt bekant och vördadt öfver hela romerska riket. Skaror af lärjungar samlades från alla håll omkring honom; men den förnämste och bäste af alla desse lärjungar, nämligen kejsar Markus Aurelius, vann han genom det inflytande, som han efter döden utöfvade genom sina skrifter eller rättare genom de anteckningar, som en af hans åhörare, Arrianus, hade gjort från hans samtal och föreläsningar. Epiktets lefnad stod i fullständig öfverensstämmelse med hans stoiskt rena och evangeliskt milda sedelära. Man kan säga, att han hade mätt det mänskliga eländets hela djup. Begåfvad med det finkänsligaste hjärta måste han som yngling och man bära slafvens kedjor, sjuklig, misshandlad och slutligen slagen till krympling af sin vilddjursgrymme herre. När denne en gång med ett tillhygge slog honom öfver benen, sade han till honom: »slå icke så hårdt, ty då krossar du mitt ben och gör mig odugligare för mina göromål i din tjänst.» Husbonden, ytterligare retad af denna fogliga vädjan till hans eget intresse, fördubblade slagen och krossade hans ben. »Jag sade dig ju, att det skulle ske så»,

sade den misshandlade lugnt och utan att ens i tonen inlägga något förebrående. — En hednisk skriftställare, Celsus, som berättar denna tilldragelse i en bok, som han skrifvit mot den kristna lärans bekännare, frågar desse med anledning däraf: »Förhöll sig eder mästare Kristus mer ädelt under sina plågor?» Kyrkofadern Origenes svarade på denna fråga: »Han förhöll sig ädlare, ty han teg.» — Markus Aurelius tackar i sina själfbekännelser Försynen för den stora lyckan att hafva lärt känna Epiktets skrifter, och dessa hafva tjänat till tröst och uppbyggelse äfven för många kristna i äldre och nyare tider, så väl för San Domingos befriare, negerslafven Toussaint L'Ouverture, när denne försmäktade i fängelset, som halftannat årtusen tidigare för den helige Nilus, när denne vistades i öknen.

Med Markus Aurelius Antoninus uppsteg stoiska filosofien på Roms kejsartron, för att slockna i den glans, som hans ideala personlighet sprider i historien. Den lilla skrift han efterlämnat under titeln: »Till honom själf» vittnar på hvarje sida om samvetsöm självpröfning, undergifvenhet under Guds vilja, känslan af mänsklig svaghet och synd och om det timligas fåfänglighet samt om en människokärlek, som sträcker sig äfven till de ovärdigaste, till afundsmän, ränksmidare och fiender. Äfven om honom gäller till fullo, att hans lefnad och hans lära voro ett. Det kan sägas om den antika filosofien i allmänhet, men den stoiska i synnerhet, att läran och lifvet, det teoretiska och praktiska voro som stöpta i samma form; att man fordrade, att den ande, som forskade i tingens mysterier, borde vara en så helig verksamhet värdig genom en lefnad af ädla föredömen för andra. Markus Aurelius framställer, kan man säga, i sin person den sista ansträngningen, som den antika mänskligheten gjorde, den sista seger den antika mänskligheten vann i den sublima strid hon kämpade, för att på själfbanad väg, utan bistånd af yttre gudomliga uppenbarelser, utan hjälp af statutariska bud och inspirerade heliga skrifter, endast vägledd af det forskande förståndet och det i själens djup hviskande samvetet uppnå sedlig fullkomning, själfständighet mot det jordiska och timliga samt försoning med Gud. Det är icke skäl, att vi i trosstolthet se ned med medlidande, än mindre med förakt på denna strid och på hennes vinning. Det arf vi själfve fått genom korsets hjälte och de förpliktelser, som detta arf pålägger oss, böra snarare stämma oss ödmjuke vid åsynen af de sedlighetens hjältar och martyrer, som utgingo ur Stoa Poikiles pelargångar, samt tillika påminna oss därom, att Gud aldrig låtit sig vara utan vittnesbörd. Han har alltid talat i mänsklighetens hjärta. Grekernas filosofi är likaväl som kristendomen Hans verk, och Stoas sedelärare voro, lika väl som Israels profeter och kristendomens apostlar, Hans vittnen.

Nu några tänkespråk ur desse mäns skrifter. Jag sammanställer sådana af Seneka, Epiktet och Markus Aurelius, utan att särskildt för hvar och en af dem anföra källan.

»Gud! ditt öga genomtränger hvarje den minsta rörelse i mitt väsen. Du är vår fader, och den som

städse har den sanningen för ögonen skall, jag är därom öfvertygad, aldrig tänka lågt och oädelt om dina barn.» — »Vi böra lefva så med människorna som om Guds öga städse vore riktadt på oss.» — »I allt hvad vi göra må vi erinra oss om det band, som förenar de gudomliga ändamålen med de mänskliga angelägenheterna.» — »Då vi lyda Gud, som vittnar om sig i förnuftets lagar, så äro vi icke trälar, utan i sanning frie.» — »Just det, som händer mig, vill jag helst; jag är nöjd med mitt öde, ty hvad Gud vill håller jag för bättre än hvad jag själf ville. Honom må jag med kärlek följa som trogen tjänare. Hans vilja bör vara min.» — »Inom oss bor en ande, åt hvilken Gud gifvit det ämbetet att vaka öfver oss. Han slumrar icke och låter icke gäcka sig. Kunde Gud gifvit oss en bättre väktare? När du stänger din kammare och släcker ljusen, så tro dock icke, att du är ensam. En genius är hos dig, och tarfva väl genierna ljus för att se hvad du gör? Denne ande måste du hylla som soldaten hyllar Cesar. Krigarne, som blott emottaga sin sold, svärja att vara Cesar hörsamme och i allt främja hans bästa; men vi, som emottagit så många välgärningar af Gud, skulle vi icke lofva att alltid tjäna honom troget och utan knot bära skickelserna från honom och med glädje göra hvad han vill?» — »Hvad kan jag — säger Epiktet — hvad kan jag, lame krympling, göra annat än lofva Gud? Vore jag en näktergal, gjorde jag hvad näktergalen kan; vore jag en svan, gjorde jag hvad svanen förmår. Nu är jag en förnuftig varelse: jag måste lofva Gud: det är mitt kall.

Det är mitt kall att förtälja och prisa hans välgärningar.» — »Mödor och svårigheter pröfva mannen. Ställer sig ett hinder i din väg, så föreställ dig, att Gud som stridsdomare ställer en stark och modig yngling emot dig, för att du i kamp med honom må pröfva dina krafter.» — »Faderligt är Gud sinnad emot oss. Genom mödor, sorger och lidanden vill han, att vi skola öfvas, för att vinna sann styrka.» — »Är det underligt, att Gud hårdt pröfvar ädla sinnen? Den Gud pröfvar, den öfvar och härdar han och uppfostrar till sig.» — »Älska äfven din fiende. Lättare varder dig denna plikt, om du icke glömmer, att han är af samma släkte som du, att I båda snart skolen dö, och att han omöjligen kunnat skada ditt verkliga personliga värde.» — »Gud är icke fjärran från oss; han är närvarande i våra hjärtan och träder in i våra tankar.» — »Det bor i oss en helig ande, en betraktare och väktare.» — »Ingen kan vara en god människa utan Gud. Kan väl någon, utan att stödjas af honom, höja sig öfver sitt eget öde? Han är det, som ingifver oss stora och höga beslut.» — »Offra åt den Gud, som är inom dig; det är nog att tro på honom, och det offer han vill är en tillbedjan med rent hjärta.» — »Att gråta och klaga är att öfvergifva sin tro; att frukta, gräma sig, förarga sig är att öfvergifva sin fana.» — »Kom ihåg, att du är en skådespelare, som har att utföra den längre eller kortare roll, som Herren bestämt dig på människolifvets skådebana. Gaf han dig den fattiges roll, så spela den gärna; befallde han dig spela krympling eller domare eller enskild man eller

hvad annat som helst, så fyll din uppgift på hedrande sätt.» — »Säg aldrig, att du förlorat något, utan säg, att du återlämnat till Gud hvad han förlänade dig. Dör din hustru, dör ditt barn, så har du återgifvit dem till Gud. Fråntages dig en åker, så har du återgifvit honom till rätte ägaren, vore det också en ond människa som beröfvat dig den; ty icke bekymrar det dig genom hvilkens hand det var som Gud, åkerns gifvare, återkräft sin gåfva.» — »Var rättrådig och hofsam och ära Gud; men gör det i hjärtats enfald, ty ödmjukhetens högfärd är den värsta af alla.»

Detta sista språk, som uppmanar oss att älska Gud och följa samvetets lag i hjärtats enfald samt varnar oss för den ödmjukhetens högfärd, hvilken måhända uppenbarar sig oftare bland oss kristne, än den gjorde det bland Markus Aurelius' hedniska omgifning — detta och flere andra af de sentenser, som jag nu anfört, äro hämtade ur kejsar Markus Aurelius' Självbetraktelser. Det har anmärkts af en författare, som är särdeles förtrogen med den religiösa litteraturen, att en mer sanningstrogen bok än denna icke står att finna inom dess område. Dessa Självbetraktelser bestå af lösa, i yttre mening osammanhängande tänkespråk, anmärkningar och frågor, som tydligen ofta nedskrifvits i all skyndsamhet under en hvilostund från regeringsbestyren eller krigshöfdingens plikter, och de lägga i dagen med rörande uppriktighet striderna, tviflen och syftemålen hos en själ, om hvilken någon sagt, att hon ägde en renhet som stjärnans, hvilken ej behöfver en slöja öfver sin nakenhet.

Känslan af människonaturens syndfullhet och af världsfördärfvet uttalar sig starkt i synnerhet hos Seneka. I ett af sina bref till en vän, Lucilius, skildrar han världen som ett stort sjukhus. Vännen, som begärt hans hjälp för sin andliga bättring, svarar han: »Jag är icke läkare, utan sjuk som du, sängliggande i samma sjukrum som du och kan endast tala med dig om våra gemensamma krämpor. Under sådana förhållanden är mildhet i omdömet öfver medmänniskor vårt största bud, ty, säger han, ingen människa är utan synd. Jag har icke kunnat återställa min hälsa, och skall ej heller komma därhän. Jag drifves omkring på ett haf af fel och brister.» »Alla hafva vi syndat och vackla skola vi intill vår sista lefnadsdag.» »Huru kunna vi vänta annat? Huru kunna vi vänta god frukt af vilda skogsbuskar, nyttig frukt af häckar och törnen?» »Den som säger sig vara utan skuld, han tänker på vittnen, som endast märka på det yttre, men ej på vittnet i det egna samvetet.» »Det onda ligger icke utom, utan inom oss; det häftar i våra inälfvor.»

Då man läser dessa och mångfaldiga dylika ställen hos den hedniske stoikern, är det som om man förnumme ett genljud ur Nya Testamentet, med hvars utsagor de stundom sammanträffa nästan ordagrant.

Senekas fråga, huru man kan vänta nyttig frukt af häckar och törnen påminner ovillkorligt om Jesu ord: »Utaf deras frukt skolen I känna dem; hämtar man väl vindrufvor af törnen eller fikon af tistlar?»

Likheten blir ännu mer förvillande, när man jämför Senekas uppfattning af kroppens förhållande

till anden med aposteln Paulus' skildringar af anden och köttet. »Kroppen», säger Seneka, »är andens börda och boja, ur hvilken han längtar efter förlossning.» — Båda, Seneka och Paulus, likna vår lekamen vid ett tält, hvari själen här nere dväljes som en främling. Den lekamliga döden kallas af Seneka för »evighetens födelsedag». Båda, Seneka och Paulus, anse på samma gång kroppen som helgad därigenom, att han, såsom den förre säger, är härberge för en gnista ur det gudomliga lifvet, och, såsom den senare säger, är ett Guds tempel, hvari Guds ande bor. Och då Seneka kallar döden för evighetens födelsedag, yttrar Paulus, att om vår jordiska tälthydda nedbrytes, hafva vi en annan, en evighetshydda i himmelen. Till och med i stilistiska enskildheter påträffas märkliga likheter hos Seneka ej blott med Paulus, utan ock med evangelierna. »Om din hand eller din fot är dig till förargelse, så hugg den af och kasta den från dig. . . Om ditt öga är dig till förargelse, så rif det ut och kasta det från dig.» Dessa uttryck i evangelierna: *hugg det af, rif det ut* och *kasta det ifrån dig,* återfinnas ordagrant i ett af Senekas bref, det 17:de i ordningen, där han talar om jordiska ägodelar och de hinder dessa kunna utgöra för sträfvandet efter det enda nödvändiga. »Är det något, som hindrar dig, så *skär det af* och *kasta det från dig.*» »*Kasta från dig* hvad som söndersliter ditt hjärta, och kan du icke annorlunda varda det lös, så *rif* själfva hjärtat *ut.*» Det evangeliska språket: »Eder fader vet hvad I behöfven, förrän I bedjen honom», har sitt parallellställe i Senekas bref, det 110:de i ordningen, där det heter: »Hvad som länder oss till godo har vår Gud och fader ställt i vårt närmaste grannskap; han har icke väntat på vår bön därom; af sig själf har han gifvit det.» Motsatsen, som Paulus uppställer mellan den andliga människan och den naturliga återfinnes hos Seneka som en åtskillnad mellan det sinnliga och det förnuftiga. Paulus yttrar: »Den naturliga människan förnimmer intet af det Guds ande tillhör; det är henne en dårskap, och hon kan icke fatta det, ty det måste andligen dömas. Men den andliga dömer allt.» Seneka åter yttrar: »Öfver godt och ondt kan det timliga icke döma; hvad som gagnar eller icke är för det sinnliga obekant. Alltså är förnuftet domare öfver godt och ondt.» Seneka säger i sin afhandling om Försynen: »Gud hyser ett faderligt sinnelag och öfvar de gode, emedan han gärna vill härda dem, genom smärtor och lidanden.» I Hebreerbrefvet heter det: »Den Gud älskar, den agar Han.»

Alla dessa större eller mindre likheter mellan Senekas skrifter och Nya Testamentets få snarare ökad än minskad betydelse däraf, att den hedniske filosofen saknar, hvad de nytestamentlige författarne äga, en på samma gång historisk och ideal bild af den fullkomliga människan, af den sanne människosonen; ty om Seneka icke äger ett sådant mönster att rikta sina blickar på och lyfta sina händer till, så visa dock hans skrifter på mångfaldiga ställen, att han känner denna brist som ett behof och längtar att få det afhjälpt. Han ser sig om efter en sådan mänsklig mönsterbild bland Greklands filosofer och

den romerska frihetens martyrer; han dröjer vid Sokrates och vid den yngre Kato; han söker förena bådas drag, men får dock icke fram den bild, som sväfvar för hans inre öga, och skulle i alla fall icke vara nöjd därmed, ty han fordrar, att detta ideal skall vara mer än en bild — att det skall vara en lefvande personlighet, och han förklarar sig tro på, att denna personlighet verkligen finnes, fastän icke han, Seneka, funnit honom. I sin bok »Om den vises ståndaktighet» uttalar han detta bestämdt: »Att — säger han — det måste finnas någon, som ingenting kan öfvervinna, att det finnes någon, mot hvilken ödet ingenting förmår, detta ligger i människosläktets allmänna författning.» Och i samma afhandling säger han, att det tillhör denna fullkomliga människa att låta sig »korsfästas och stympas, att låta bringa sig till offer», och han uppmanar sina läsare att låta sig *ikläda* en sådan stor människas ande, därvid begagnande samma uttryck som aposteln Paulus, då han uppmanar oss att *ikläda* oss Herren Jesus Kristus. »Vi behöfva», fortfar Seneka, »en sådan väktare och uppfostrare, som vi städse hade för ögonen, så att vi lefde som i hans åsyn och handlade som såge han det. Många synder skulle falla bort, om ett vittne stode vid deras sida som vacklade. Vår ande måste hafva någon, som han vördnadsfullt kan ära och som helgar hans hemligaste inre. Redan föreställningen om en sådan väktare har en väckande kraft.» — »Om åsynen af den dygdiges själ dock vore oss förunnad — utbrister Seneka på ett annat ställe — o, huru skön, huru heligt strålande i mild

skönhet skulle vi då få skåda henne! Om någon skådade denna gestalt högre och mer lysande än något, som ögat i denna människovärld är vant att skåda, skulle han då icke, såsom mötte han en Gud, häpen stanna och bedja i stilla bön, att denna anblick må honom utan synd förunnas! Och om hon då med anletets inbjudande godhet uppmuntrar honom att närma sig, huru han då skall böja sig i tillbedjan och utbrista i Virgilius' ord: »hvem du än är, så bringa oss hjälp och lätta vår börda!» Och hon skall då bistå och upprätta oss, om vi blott vilja ära henne. Men henne ärar man icke med djuroffer och tjurars fett eller med bilder af guld och silfver, utan med ett fromt och rättrådigt sinnelag.»

Det är onekligen en Messiansk bild, som Seneka här tecknar, och en Messiansk bild, som påminner starkt om de kristtrognes Messias. Likheten går ända därhän, att Seneka likasom anteciperar läran om en denna idealmänniskas förening i sig af en jordisk natur, som umgås med oss och lefver och lider med oss, och en himmelsk natur, som dväljes i det öfverjordiska och är oskiljaktig från Gud. I ett af sina bref yttrar han nämligen: »Likasom solens ljus träffar jorden, men likväl befinner sig där hvarifrån det utstrålar, så är äfven en stor och helig själ, som blifvit nedsänd för att gifva oss närmare kunskap om det gudomliga, visserligen i umgänge med oss, men tillika oskiljaktig från sitt ursprung.»

Med alla dessa nu påpekade likheter för ögat och med de än flere, som jag här måste förbigå, torde det icke förundra någon, att det ända från den

kristna kyrkans första århundraden och in i vår mansålder funnits personer, som hvarken kunnat eller velat förklara sig dessa öfverraskande beröringspunkter mellan den hedniske filosofen och Nya Testamentet annorlunda än så, att Seneka måste hafva känt den kristna läran och lånat af henne de tankar, som hans stoicism har gemensamma med Jesu och hans apostlars religion och moral. Ja, det dröjde icke så länge, innan man antog, att Seneka fått undervisning i den nya läran af aposteln Paulus och i hemlighet öfvergått till kristendomen, och i detta antagande styrktes man af en i fjärde århundradet hopdiktad, till våra dagar kommen brefväxling mellan honom och Paulus. Kyrkofadern Augustinus, som redan kände dessa föregifna bref, yttrar sig väl icke till förmån för deras äkthet, men känner sig dock öfvertygad därom, att Seneka måste varit djupt invigd i kristna religionens mysterier och tadlar honom endast därför, att han i sina talrika skrifter aldrig ens nämner de kristnes namn, hvilket han förklarar därmed, att Seneka icke *vågade* loforda dem och icke *ville* klandra dem. Kyrkofadern Hieronymus kallar den hedniske filosofen rent af för »*Vår Seneka*» och upptager honom i sitt bildgalleri af fromme och helige män. Denna vördnad för Seneka och denna tro, att han varit kristen, öfvergick till Medeltiden. Man finner språk af honom citerade af ett kyrkligt koncilium och i den mot Medeltidens slut författade allmänt kända uppbyggelseboken »*Om Kristi efterföljelse.*»

Äfven nyare författare, från 1500-talet räknadt

och ända in i vår tid, ha hyllat samma mening om Senekas förtroliga bekantskap med kristendomen. Bland desse är fransmannen Amédée Fleury, som uppfriskat och med mycken lärdom försvarat den gamla sägnen om en personlig beröring mellan Paulus och Seneka. Omöjlig är den naturligtvis icke. Paulus befann sig ju två hela år i Rom, och om hans vistelse där förlägges till åren 56—58, såsom några bibelkronologer göra det, så är hon samtidig med Senekas konsulat, som ägde rum år 57. I sin egenskap af anklagad, som vädjat till kejsarens domstol och stod under offentlig uppsikt, kunde Paulus hafva kommit i beröring med det kejserliga pretoriangardets högste befälhafvare, Afranius Burrus, som var en af Senekas förtroligaste vänner. En bekantskap mellan aposteln och filosofen kunde likaledes ha förmedlats genom den i Nya Testamentet omtalade prokonsuln Junius Gallio, som frikände Paulus, när denne under sin vistelse i Korint fördes inför hans domstol, ty denne Gallio var Senekas broder. Den stora skillnad i lefnadsställning, som förefanns emellan den högförnäme filosofen, som länge var det kejserliga hofvets och den romerska aristokratiens medelpunkt, samt den till det yttre oansenlige, fattige och obemärkte tältmakaren från Cilicien, var ej heller ett oöfverstigligt hinder för ett tankebyte mellan båda; ty stoikerna gjorde allvar af sin broderlighets- och jämlikhetslära, och man vet om Seneka, att han hade knutit vänskapsband med och vördnadsfullt lyssnade äfven till de gatuapostlar och folkpredikanter af Antistenes' och Diogenes' skola, som i sliten filo-

sofmantel, med ränsel och staf i handen vandrade från stad till stad, för att för förkunna sedlighetens föreskrifter och straffa folkets synder och laster.

Men icke dess mindre förblir det ej endast obevisadt, utan osannolikt, att Seneka skulle emottagit något inflytande från Paulus. Likheter mellan nytestamentliga läror och utsagor å ena sidan och den grekiska filosofiens å den andra förekomma ej endast hos Seneka och hans efterföljare Epiktet och Markus Aurelius, utan äfven hos Senekas föregångare, stoiska och platonska filosofer, som lefvat århundraden före Jesu födelse, ja sträcka sig ända till den gamle filosofen Heraklit från Efesus, som lefde ett halft årtusen före Kristus. Om den stundom nästan ordagranna öfverensstämmelsen mellan Seneka och Paulus knappt låter förklara sig endast ur den frändskap, som förefanns i själsstämning och världsåskådning, så låter det snarare säga sig, att Paulus läst och mottagit intryck af stoiska skrifter än att Seneka fått kunskap om samt upptecknat och användt paulinska tankar, uttryck och ordvändningar. Senekas skrifter utgöra en skattkammare, i hvilken hela den rikedom af sedliga tankar och lärosatser, som den stoiska skolan under fyra århundraden framalstrat, blifvit samlad, omgestaltad och försedd med den egendomliga prägeln af Senekas författarestil, men också mången gång bevarad i sitt ursprungliga skick. Paulus behöfver således icke hafva läst eller hört något af Seneka eller Seneka af Paulus, för att dessa likheter skola kunna förklaras; båda kunna hafva tagit intryck af samma äldre förebild. Tarsus, Paulus' födelsestad, var den

grekiska filosofiens, och särskildt stoicismens hufvudsäte i Asien; flere stoiske filosofer från Tarsus namngifvas af historien, och två af dem upphöjdes till chefer för den stoiska skolan i Athen. Och att den af brännande vetgirighet uppfyllde Paulus verkligen letat efter vederkvickelse för sin själ ej endast i judiska skrifter och hos rabbinske lärare, utan äfven i den grekiska litteraturen och hos stoiske filosofer bevisas af hans egna bref och af det tal han höll till athenarne, hvari han anför några ord ur den stoiske filosofen Kleantes' hymn till Gud.

Föreställningen, att Seneka lånat af Paulus de höga, med kristendomen befryndade tankar, som så talrikt förekomma i hans afhandlingar, har ytterst sin rot i den mening, att hedendomen icke skulle varit mäktig att af egen kraft uppstiga till höjden af den sedlighet, som stoikerna förkunnade. Den vetenskapliga forskningen har för alltid vederlagt denna falska mening och gifver oss den skönare och trösterikare uppfattningen af en aldrig upphörd lifsgemenskap mellan Gud och människosläktet, en lifsgemenskap, hvarur äfven den helleniska filosofien är ett utflöde, samt tillåter, ja nödgar oss betrakta denna som en förberedelse till kristendomen, en banbrytare åt denna. Den kristna religionens grund är lagd af Jesus af Nasaret. Till byggnaden, som på denna grundval uppfördes af hans efterföljare, ha alla de förflutna århundradenas andliga sträfvanden, den profetiska riktningen i judendomen, den heraklitiska och platonska och stoiska i den helleniska filosofien, fått lämna byggnadsmaterialet. Hvad Johannes döparen var för Jesus,

det var den helleniska filosofien och det romerska världsväldets utveckling för kristendomen: förelöparne, som beredde Herrans väg och jämnade hans stigar. Redan den gamle kyrkoläraren Klemens från Alexandria insåg detta, då han mot den grekiska filosofiens föraktare och hatare inom den äldre kristna kyrkan tog henne i försvar med de tänkvärda orden, att hon innehåller sanningar, för hvilka man måste antingen tilltäppa sina öron eller böja sig, och att hon helt visst har ingått i Guds uppfostringsplan för mänskligheten.

10.

Såsom jag i en föregående föreläsning nämde, gjorde den grekisk-romerska religionen intet anspråk på att uppfostra människorna till sedlighet och var alldeles blottad på hvad vi kalla själavård. Man samlades till templen för att offra åt gudarne eller för att genom orakel och teckentydning få en blick in i det fördolda, men icke för att uppbyggas till ett bättre lif. Prästen var offrare och spåman, intet annat, och det skulle förvånat honom mycket, om man fordrat af honom att bilda unga själar till ett dygdigt lefverne eller att trösta bedröfvade hjärtan eller att hugsvala en döendes sista stunder. Hela det behof, hvars tillfredsställande vi inbegripa under namnet själavård, vardt fördenskull öfverlämnadt att tillgodoses åt den i början fruktade och förföljda, därefter så nödvändig befunna filosofien, och efter allt hvad jag i de föregående föreläsningarna har meddelat om den stoiska filosofien, torde mina åhörare hafva funnit, att hon var ett sådant kall värdig, och att hon måste emottaga det såsom ett dyrbart förtroende, så mycket dyrbarare som det skänktes

henne alldeles frivilligt af de bäste männen inom det romerska samhället. Filosofiens, särskildt den stoiska och platoniska filosofiens värde som uppfostrarinna till sedlighet och tröstarinna i lifvets vedervärdigheter kändes dess djupare, ju mer odlingen fortskred, ju mer otillfredsställande den polyteistiska religionen blef för de bildade klasserna, ju bestämdare filosofien förkunnade en enda allsmäktig och helig Gud, uppenbarande sig i en förnuftig världsordning och i samvetets bud. När den romerske statsmannen Cicero i en af sina skrifter talar om den läkedom, som kan gifvas för sjuka själar, så icke ens nämner han den rådande religionen som hjälparinna i detta afseende, utan den enda hälsobringande makt för själen, som han känner, finnes i filosofien.

Det kan under sådana förhållanden icke förvåna oss, att filosofernas lärosalar, och särskildt de stoiske vishetslärarnes, besöktes ej endast af en bildningssökande ungdom, som företrädesvis åsyftade teoretisk underbyggnad, utan ock af män, som beklädde och åldrats i statens högsta värdigheter. Man såg på bänkarne i dessa salar ledamöter af den romerska senaten sitta vid sidan af ynglingar, som nyss aflagt gossedräkten. Dessa filosofskolor motsvarade i själfva verket, åtminstone i någon mån, våra kyrkor; de voro, likasom judarnes synagogor, ett slags förelöpare till dem. Man infann sig där ej endast för att mottaga kunskaper, utan i lika hög grad för uppbyggelsens skull, och mannen, till hvars ord man lyssnade, betraktades ej endast som lärare, utan ock som uppfostrare, ja rent af som själasörjare, hvars rätt och plikt det vore ej blott att meddela undervisning och uppbyggelse på de timmar, då man var samlad att åhöra honom, utan ock att utanför lärosalen främja sina yngre och äldre åhörares andliga väl och att gifva råd och förmaningar, varningar och förebråelser åt alla, som frivilligt sökt hans gemenskap. Inbördes sökte filosoferna hvarandra för samma ändamål. Ännu vid sextio års ålder försummade den med statsgöromål så upptagne Seneka aldrig att infinna sig i sin vän filosofen Metronax' lärosal eller att emottaga tröst och uppbyggelse af den i Rom kringvandrande predikantfilosofen Demetrius, och han talar om dem båda i ordalag, som vittna, att de i uttryckets egentliga bemärkelse voro hans själasörjare, hans stöd i lifvets frestelser och tröstare i hans olyckor. I samma ordalag talar den romerske skalden Persius om sin vän och lärare, stoikern Kornutus.

I våra dagar kunna vi endast förvånas öfver, emedan vi hafva intet motstycke till det inflytande äfven i skenbart likgiltiga ting, som desse lärare utöfvade öfver sina lärjungar, äfven när desse voro mogne män och beklädde statens högsta värdigheter. Men detta förhållande talar dess högre till lärarnes förmån, som de icke voro utrustade med något slags yttre auktoritet, icke kunde tala, som katolikernas biktfäder, i kraft af ett ofelbart ämbete eller vädja, som de, till sina lärjungars fruktan för straff i ett kommande lif; utan stödde sig desse hedniske själasörjares myndighet uteslutande på det frivilliga bifall lärjungen skänkte deras läror,

och på den aktning, som deras egen lefnadsvandel ingaf.

Man frågade dem till råds i alla sådana fall, som kunde ingifva samvetsbetänkligheter. Så berättar Aulus Gellius, författaren till »Attiska Nätter», om sig själf, att när han en gång som domare i en process såg sig ur stånd att fälla ett utslag, afbröt han sessionen och skyndade till sin lärare, filosofen Favorinus, för att höra hans åsikt. Epiktet klagar öfver lärjungarnes bruk att vända sig till sina lärare, för att få råd, då de hellre genom eget arbete borde förvärfva sig förmågan att tillämpa de inlärda sedliga grundsatserna på de fall, som kunna i lifvet förekomma. Vanligt var också, att människor, som kvaldes af samvetsagg eller djupa sorger, sökte lindring äfven hos för dem alldeles obekante filosofer, hvilka också ansågo som sin plikt att efter förmåga åtaga sig dem, och en mängd fall omtalas, då lastbara människor uppsöktes och omvändes af de stoiske moralförkunnarne.

Den förnämare ungdomens uppfostran anförtroddes till stor del åt dem, och många rika familjer under den romerska kejsartiden hade en särskild filosof dels för barnens uppfostran, dels som familjens rådgifvare och sedlige vägvisare. Äfven vid flere kejsares hof funnos sådane. Det är svårt att inse, huru de kunde åtaga sig sådana befattningar, såvida icke de själfve varit välburgne eller rike män, ty de fleste emottogo ingen lön eller betalning. När detta någon gång skedde, vardt det föremål för klander. Man ansåg, att filosofien nedsattes, om dess idkare emottoge någon annan belöning för sitt arbete än lärjungarnes förbättring och tacksamhet. Bland filosofer, som vistats vid det romerska kejsarhofvet och varit någonting liknande biktfäder åt den kejserliga familjen, nämnas flere. En sådan var Areus, kejsar Augustus förtrogne vän. När Augustus hade eröfrat Alexandria, förklarade han, att han ville skona staden, därför att denna var Areus' födelseort. Flere filosofer, som erbjudits att verka vid hofvet i Rom, afslogo anbudet, förmodligen emedan de ansågo sig hafva en värdigare existens som ledare af någon offentlig skola (såsom i Athen eller Alexandria) till hvilken lärjungar från alla delar af det romerska riket strömmade. En af dem, som kallats af kejsar Antoninus till Rom, för att varda lärare åt tronarfvingen, Markus Aurelius, infann sig där, följd af sina lärjungar, men besökte aldrig det kejserliga palatset, utan lät sin kejserlige lärjunge taga plats på bänken bredvid hans öfrige åhörare.

En mängd exempel, som omtalas i den antika litteraturen, visa oss, att det likaledes var tämligen vanligt att kalla filosofer till sjuka och döende, som ville ha tröst, och lifdömda personer följdes stundom af desse hugsvalare till afrättsplatsen och hade dem intill det sista ögonblicket vid sin sida. Det kunde stundom vara en farlig sak att visa en lifdömd en sådan kärlekstjänst, helst om den olycklige var offret för en tyrannisk kejsares mordlust, såsom fallet icke sällan var, i synnerhet under Kaligulas tid. Under dennes blodbestänkta regering, likasom under Neros och Domitianus', voro också de

stoiske filosoferna betraktade som farliga för den bestående ordningen och föremål för mer eller mindre häftiga förföljelser. Under Neros regering måste flere af deras lärjungar inom den romerska aristokratien och senaten gå till döden såsom misstänkte för att vara kejsardömets fiender och anhängare af den gamla republikanska författningen, hvilket de utan tvifvel äfven voro.

Medan filosoferna af Stoas, Platos och Aristoteles' skolor hufvudsakligen verkade inom de bildade klasserna, fanns det ett annat slag af filosofer, som gjorde företrädesvis de fattigare klasserna till sitt arbetsfält. Det var de så kallade cyniske filosoferna. Bland de andligt vårdslösade, af vidskepelsen nedtyngda massorna kringvandrade desse män, predikande en enda Gud, dygden som den enda gudstjänsten, försakelsen som säkraste vägen till själsfrid och belåtenhet med sin lott. Man har liknat desse män vid Medeltidens tiggarmunkar, hvilkas dåliga rykte de ofta också fingo dela; men endast den omständigheten, att de under många århundraden utgjorde en viktig faktor i det grekisk-romerska samhället och betraktades med vördnad af samma folkskaror, som de på sitt eget allt annat än fina och insmickrande sätt förmanade och tadlade, skulle — i fall vi icke hade andra och säkra vittnesbörd — bevisa, att det bland dem fanns många verkligen storartade personligheter, som afsagt sig alla lifvets njutningar endast för den höga uppgiften att vara sedlighetens missionärer bland folket. Det fanns ibland dem män, som bortskänkt sin förmögenhet, afstått från hemlif och familjelif, för att, klädde i grof mantel, med staf i handen vandra från stad till stad, från by till by, predikande sin mästare Antistenes' läror och framställande för folket lefvande exempel därpå, att lycka och sinnesfrid kunna trifvas med den yttersta nödtorft i timligt afseende. Stoikerna hyste stor aktning för desse praktiske filosofer af en lägre ordning, och Epiktet skildrar deras kall som ett det mest ansvarsfulla och heliga en människa kan ikläda sig. En af desse cyniske filosofer var Senekas vän Demetrius, som, klädd i sin grofva och slitna dräkt, med löje tillbakavisade en gåfva af 200,000 sestertier, som kejsar Kaligula räckte honom, besvarade Neros hotelser med förakt och trotsade Vespasianus' vrede, men på samma gång uppsöktes och vördades af Roms bäste män. En annan af samma skola var den Demonax, om hvilken jag en gång förut nämt några ord, då jag berättade, huru han hindrade gladiatorspelens införande i Athen genom att hänvisa till barmhärtighetens altar och uppmana athenarne att rifva det, innan de införde denna blodiga förlustelse.

I mina tvenne föregående föreläsningar har jag visat den nära frändskap som äger rum mellan den senare stoicismen och kristendomen, och hvad jag nu framhållit har afsett att ådagalägga, huruledes samma filosofiska skola sökte komplettera den brist på moral, hvaraf den grekisk-romerska religionen led, och likasom gick kristendomen i förväg genom att begagna de medel, som varit så verksamma i hans tjänst till folkmassornas förädling, nämligen

moralisk uppfostran och undervisning, predikan och själavård. Vi hafva äfven sett, att den grekiska filosofien hade utvecklat och förkunnat ett gudsbegrepp, som stod ojämförligt närmare den kristna föreställningen än den hedniska. Det skulle föra mig för långt från ämnet att visa, huru detta i sin ordning tillbakaverkade på den antika hedendomen, huru denna mer och mer förandligades och sökte å ena sidan försona tron på en enda högste Gud med tron på underordnade demoniska makter, å andra sidan förskaffa sig ett moraliskt innehåll genom de gamla myternas förvandling till allegorier; huruledes hedendomen i detta stadium sökte förvandla sina tempelpräster till förkunnare af en sedlig religion och sina filosofskolors chefer till helgon, omstrålade af andlig renhet och underbara krafter; och huruledes denna sålunda omgestaltade hedendom flammade upp till ett förnyadt lif, hvari dess anhängare med en dit intills inom hedendomen okänd hänförelse omfattade hvad de ansågo vara fädernas läror, samt fick bekännare och martyrer sådane som kejsar Julianus och Hypatia.

Med de stora och förvånande likheter, som man finner mellan Senekas, Epiktets och Markus Aurelius' stoicism å ena sidan samt kristendomen å den andra, finner man dock icke mindre påfallande olikheter. Stoicismen var mer en skola för hjältesjälar än för vanliga människor, och det har anmärkts om honom, att medan han gaf de mildare hjältesinnena det stål, som de kräfde, gaf han de redan i sig själfva hårdare sinnena något titaniskt, kallt

och frånstötande. Sin lägre mänskliga natur betraktade stoikern som ett vilddjur, hvilket icke kunde tämjas, utan måste af den förnuftiga viljan städse hållas i band och bur, och ehuru vi sett, att den senare stoicismen var genomträngd af ett starkt syndmedvetande, var detta dock alltid i fara att tillbakaträngas af den segerstolthet stoikern kände, då han förnam, huru hans viljestyrka genom den ständiga öfningen och självpröfningen tilltog och närmade honom det mänskliga ideal, som han för sig uppställt. Stoicismens ideal var den i alla lifvets skiften oförskräckte, från den strängt moraliska ståndpunkten orubblige mannen, hvilken är lika likgiltig mot ödets slag och människors hot som han är finkänslig och noggrant uppmärksam för rösten, som hviskar i hans samvete. Han bemödade sig mer om de kraftiga dygderna än om de milda, och han var nästan lika misstänksam mot det älskvärda i den mänskliga naturellen, det mänskliga känslolifvet, som han var det mot det lägre och själfviska i dess uppenbarelser.

Man skulle trott, att stoikern, som ansåg för sin skyldighet att vara en verksam medborgare och deltaga i alla sträfvanden för det mänskliga brödrasamfundets bästa, skulle i sitt lugna och kraftiga pliktmedvetande vara likgiltig för döden och föga sysselsätta sig med dödstankar — att han med andra ord skulle hylla Spinozas sats: »att den vises rätta studium icke är huru han skall dö, utan huru han bör lefva». Så var det likväl icke. »*Memento mori*», »tänk på döden», genomgick stoikernas skrif-

ter, och förberedelser för döden betraktades som ett hufvudstycke i deras filosofi. Men döden var för dem icke ett straff, utan en lag, som vi ha att lugnt underkasta oss, emedan vi kunna vara förvissade, att det som sker i enlighet med en orubblig världslag är förnuftigt och fördenskull ett godt. Stoikerns åsikt om döden kan uttryckas med Sokrates' ord, att antingen slutar han vårt individuella lif och är i det fallet intet ondt eller ock frigör han själen ur kroppens bojor och är i det fallet den största välsignelse. Det vemodsfulla i Markus Aurelius' religiositet härflyter icke minst från hans ovisshet om själens individuella odödlighet. Det stod för honom fast, att hon är af gudomligt ursprung och i döden återvänder till sin källa, men om för att lefva i henne sitt eget lif eller försmälta till ett med det gudomliga lifvet, därom uttalar han sig tveksamt, tilläggande att vi i hvarje fall måste betrakta hvad världsordningen stadgar för det bästa och ödmjukt och tacksamt lägga vårt öde i Guds hand, som, ehvad han fastställt för vår själ, vare sig en fortsatt tillvaro eller vår individualitets upphörande, dock alltid vill vårt bästa.

I afseende på självmordets tillåtlighet eller fördömlighet voro stoikerna, likasom hela den antika mänskligheten, af delade meningar. Seneka försvarar det eftertryckligt, förutsatt nämligen, att vi därmed icke fegt öfvergifva den post, hvarpå vi blifvit ställde i detta lifvet, så länge vi ännu kunna försvara den. Hans försvar för självmordet inskränker sig således till de fall, att man af ålderdomssvaghet

eller kroppsliga lidanden ser sig ur stånd att uppfylla sin plikt eller att man har att välja mellan död och vanära. Den förfärliga tid, hvari han lefde, hans af politiska ränker omspunna ställning och hans beroende af Neros nåd och onåd, gjorde, att han i självmordet såg, för att begagna hans egna ord, ett ankarfäste, en hamn, hvari hans lifs farkost kunde, när han själf funne för godt, inlöpa, och denne tanke gaf honom, likaledes enligt hans egen uppgift, självslugn och känsla af orubblig självständighet. För öfrigt var det en stoisk sats, att man visar större mod i att bära lifvets elände än i att befria sig därifrån. Äfven Epiktet försvarar självmordet för vissa fall, hvaremot Markus Aurelius anser det för en förbrytelse, att människan, som ju är soldat under Guds fana, genom självmordet trolöst öfverger sin plats i striden.

Denna Markus Aurelius' åsikt står i bättre öfverensstämmelse med den stoiska moralen än Senekas och Epiktets. Ty då Seneka vill tillåta självmordet för den händelse, att man ser sig hindrad i utöfningen af sina mänskliga plikter eller hotad af en vanära, som endast genom döden kunde undvikas, måste man fråga sig, om sådana händelser någonsin kunna inträffa eller om människan i sådant fall med säkerhet kan bedöma när så skett. Stoikerna förneka denna första fråga, när de framhålla, att ingen yttre makt bör kunna frånrycka oss vårt högsta goda, ingen yttre makt afhålla oss från pliktuppfyllelse och ingen tyrann kränka vår mänskliga värdighet, som ju är en rent inre och omöjlig att vanhel-

gas af någon annan än oss själfva. »Den vise», sade ju stoikerna, »är fri, äfven när han är slagen i bojor; han är en konung, äfven då han står inför tyrannen.» »Min kropp kunnen I döda», säger en annan stoiker; »men mitt inre jag förmån I icke åtkomma.» Om en tyrann under hotelser med döden ville aftvinga oss pliktvidriga gärningar, så vore döden visserligen att föredraga; men det vore då pliktenligare att afvakta den lott tyrannen bestämt oss än att medelst ett självmord gå den i förväg. Orsaken, hvarför Seneka och Epiktet icke för alla händelser fördömde själfmordet, torde ligga dels i den vördnad och beundran som hela den stoiska skolan hyste för de båda frihetskämparne Brutus och Kato, hvilka heldre dogo en frivillig död än de ville öfverlefva den romerska republikens undergång, dels äfven i den ringaktning de hyste för kroppen och människans sinnliga natur. —

Jag kan icke sluta denna redogörelse för den stoiska filosofien, utan att ännu en gång framhålla hennes stora betydelse för humanitetsbegreppets utveckling. Då stoikerna lärde, att det icke finns något annat i moralisk mening godt än den pliktenliga, den dygdiga viljan, och att allt annat vore likgiltigt, så drogo de däraf den slutsats, att börd, rang, fädernesland och rikedomar icke utgöra verkliga gradmätare för människornas värde, utan att endast dygden gör den ena människan bättre än den andra. De lärde äfven, att Gud är det eviga förnuftet, en allt lifvande och allt genomträngande ande, som med särskild klarhet uppenbarar sig i

människoandarne, och de drogo däraf den slutsats, att alla människor genom detta gemensamma innerliga förhållande till Gud utgöra sammanhängande lemmar af en och samma andliga lekamen. Dessa två sanningar förkunnades redan af de älste grekiske stoikerna; men det länder de senare romerske stoikerna, Sextius, Seneka, Epiktet och Markus Aurelius särskildt till ära att hafva starkare betonat dem, och de romerske juristerna af stoiska skolan att hafva gjort dem fruktbärande i lagstiftningen och lagskipningen. De framhöllo läran om alla människors brödraskap lika skarpt och eftertryckligt som kristendomen sedermera gjorde det och banade sålunda vägen åt denna. —

En annan riktning inom den grekiska hedendomens filosofi, nämligen platonismen, har troget samverkat med stoicismen för att lyfta människosläktet till en högre religiös och moralisk utvecklingsgrad än den, hvarpå de antika folken före filosofiens uppkomst befunno sig, och kan måhända i lika hög mån som stoicismen gälla som en förelöpare till kristendomen. Med afseende på själfva Gudsbegreppet stod platonismen än närmare Jesu lära än stoicismen gjorde det. Då stoicismen betraktade Gud såsom inneboende och verksam i världen ungefär på samma sätt som själen är det i sin lekamen — då stoicismens gudsbegrepp således väsentligen var immanent, föreställde sig däremot platonikerna Gud som ett öfver världen upphöjdt, af företeelsernas skiftningar fullkomligt oberoende och oföränderligt väsen. Likasom stoikerna ansågo de människosjä-

len vara af gudomligt ursprung; men medan stoikerna ansågo själen likasom en gnista, utsprungen ur den gudomlige anden, hvilken gnista, så länge vår individuella tillvaro fortgår, kan brinna af sin egen kraft och inom sina ringa gränser lysa med den sedliga renhet, som tillhör hennes urkälla, såg platonismen i själen en i materien fången, men till sitt gudomliga ursprung tillbakariktad och tillbakasträfvande stråle, som vore ingenting utan ständig gemenskap med sin urkälla. I likhet med stoikerna förklarade äfven platonikerna, att människorna icke äro till för att söka sitt eget själfviska bästa, och att detta aldra minst är att söka i sinnlig tillfredsställelse. Hvad vi ha att eftersträfva är den högsta möjliga likhet med Gud, och därur uppspringer äfven den enda orubbliga lyckan, den enda verkliga lycksaligheten. Människans jordiska lif betraktades af platonikerna som en skola för evigheten, som en luttrings- och förberedelsegrad för en högre tillvaro, och om den stoiska filosofien allt för ensidigt betonade den moraliska själftillräckligheten och styrkan, så kompletterade platonismen det sedliga idealet genom att lägga vikt på ödmjukheten hos den människa, som lärt sig älska Gud och söker likna honom. Det grekiska ordet *tapeinos*, som betyder låg, ringa, ödmjuk nyttjades af grekerna annars nästan alltid i föraktlig mening, och ödmjukheten gällde för de fleste bland dem som slafvisk själfförnedring. Det är Plato och hans efterföljare, som adlat detta ord och nyttjat det i en mening, som kommer det kristna begreppet om ödmjukhet ganska nära.

Likasom stoicismen försökte äfven platonismen omdana den gamla grekiska mytreligionen till en moralisk monoteism, hvarvid de på samma gång försökte så mycket som möjligt skona de gamla former, i hvilka det religiösa medvetandet befästat sig i folkets sinne. Denna skonsamhet kan rättfärdigas med alla de skäl, som i våra dagar framdragas, när det gäller frågan, huruvida man skall som revolutionen på en gång bryta med det förflutna eller söka reformera och utveckla det. Men detta reformarbete ledsagades af en känsla, att dessa gamla polyteistiska former, som man ville omarbeta och förandliga, dock vore invigda åt döden, och man finner hos de senare platonikerna en aning om att religionsformerna skola under den historiska utvecklingen aflösa hvarandra. Så möter man hos Plutarkus det yttrandet, att medan religionen själf är oförgänglig, äro religionsformerna det icke. »Mycket godt», säger han, »förlänar Gud åt människorna, men ingenting oförgängligt. Äfven det, som har afseende på gudarne är döden underkastadt.»

Jag skall i nästa föreläsning, som tillika blir den sista i denna föreläsningskurs, behandla den moraliska sidan af den lära, som segrande bevisade sanningen af den aning, som genomgick antikens sista tider om en tillstundande stor revolution inom andens värld, i det jag då kommer att gifva en framställning af Jesu religiösa moral samt af moralen inom de olika kristna kyrkorna.

11.

Den bekante tyske filosofen Edvard von Hartmann har nyligen utgifvit ett större arbete, »Phenomenologie des sittlichen Bewusstseins», hvari han kritiserar de olika principer, som ligga till grund för de olika morallärorna, och därvid uttalar många ojäfvigt riktiga tankar, som gifva detta hans verk ett stadigvarande värde, ehuru det mål, som han själf uppställer för världsutvecklingen, är ett rent negativt och föreskrifvet honom af hans pessimistiska världsåskådning. Starkare i granskningen af andras moralläror än i uppställandet af sin egen, gör han sig dock som kritiker skyldig till ett svårt misstag, i det han nämligen hänför Jesu sedelära till samma hufvudgrupp som Epikurus' och Spinozas, och kallar henne en egoistisk pseudomoral. Jesu sedelära är enligt Hartmann en klokhetslära, hvilken liknar den jordiska klokhetsmoralen däruti, att hon gör individens själfviska sökande efter lycka till berättigad driffjäder för hans alla handlingar, men hänvisar lycksökaren till himmelen i stället för till jorden.

Detta Hartmanns påstående är visserligen icke

nytt. Hans mening om den af Jesus uppställda moralen delas ej endast af många kristendomens motståndare, utan också af många kyrkliga teologer, som ansett, att de icke nedsatt den kristna sedeläran, då de gifvit henne denna plats.

Innan vi skärskåda denna mening, må det anmärkas, att hvad Hartmann yttrar om klokhetsmoralen i allmänhet, är i de allra flesta punkter träffande. Han har öga både för dess goda sida och dess onda. Han ställer klokhetsmoralen så lågt som den förtjänar, men erkänner på samma gång dess förtjänster om människosläktets uppfostran. Om vi å ena sidan tänka oss människorna som slafvar af sina sinnliga lustar, sina råa drifter och blinda lidelser och å den andra sidan föreställa oss dem som upplysta resonnerande egoister, som fatta det egna intresset väl i ögonen och förstå att för sitt eget varaktigare bästa lägga band på sina lidelser, så måste det medgifvas, att de i det senare fallet äro mäktigare af andlig kultur än i det förra. När människan icke mer handlar under inflytelse af sina ögonblickliga affekter, utan efter en klok, om också genomegoistisk beräkning, så innebär detta ett mått af själfbehärskning, som medger en vidare utveckling, och de högre själskrafterna ha då fått så pass mycket välde öfver de lägre, att en möjlighet öppnats för en nämnvärd inverkan äfven af oegennyttiga impulser. På klokhetsmoralens ståndpunkt stå ännu i denna stund de flesta människor i våra civiliserade samhällen. I skolan och hemmet hafva de visserligen fått en högre sedelära inskärpt; men väl uppvuxna och inkastade i lifvets bittra fejd

tycka de, att de för sin tillvaro kämpa med allt för olika vapen, om de för sin del skola tillämpa den stränga ointresserade moralens föreskrifter, medan deras medtäflare om bröd och ära hänsynslöst begagna hvarje medel, som kan föra *dem* till målet. Hartmann anmärker med stöd af den dagliga erfarenheten, att skall man gifva råd åt en fullvuxen person, hos hvilken starka affekter eller lidelser äro i rörelse, så verkar man säkrare och bättre, om man vädjar till en klokt beräknande egoism än om man ensamt söker göra högre bevekelsegrunder gällande, ehuru äfven dessa böra framhållas vid sidan af de andra. Han tror fördenskull, att klokhetsmoralen kan i vissa fall vara ett surrogat för den äkta moralen, hvilket surrogat gör god tjänst vid dämpandet af skadliga lustar och drifter.

De tänkare, som hylla den jordiska klokhetsmoralen, förutsätta, att människorna lefva i stater och samhällen, som draga osedliga handlingar inför sitt forum och bestraffa dem. De medgifva, att om det icke funnes strafflagar och en allmän opinion, som göra det till en klokhetsregel att undvika straffbara och tadelvärda handlingar, så vore klokhetsmoralen oduglig. Men denna förutsättning, att det gifves ett samfundslif, inom hvilket alla osedliga gärningar bestraffas, är falsk. Äfven den bäst ordnade stat bekymrar sig blott om en liten del af de gröfre förgripelserna mot moralen, och detta allena om de tillika äro förbrytelser mot statens lagar eller polisförordningar, och icke sällan inträffar, att den juridiska rätten, som staten måste upprätthålla,

drabbar just den af parterna, som handlat oförsiktigt, men af ädla bevekelsegrunder; icke sällan händer, att den samvetsömme träffas af straffet, medan lögnaren och menedaren går fri.

Hvad allmänna meningen vidkommer, är denna icke sällan en vilseledd domare, och hvad beträffar opinionen inom de mer tongifvande klasserna, händer det blott allt för ofta, att denna med blind hårdhet dömer sådant, som endast strider mot häfdvunnen sed och bruk, medan hon däremot kan visa en nästan gränslös fördragsamhet mot verklig immoralitet, mot förgylld osedlighet och raffinerad nedrighet, så vidt personen i fråga har vissa företräden i börd, rikedom, behagligt umgängessätt, frikostighet eller annat. Och hvad värre är för klokhetsmoralen: ju mer hyllad denna är, dess slappare visar sig helt naturligt just denna opinion, i hvilken, jämte statens strafflagar, klokhetsmoralens vetenskaplige sakförare vilja se en borgen för denna så kallade morals tillräcklighet.

Därtill kommer, att klokhetsmoralen omöjligen kan bidraga till att hindra ett brott, när den klokt och lugnt beräknande egoisten gjort sig förvissad därom, att hans onda handling icke kan upptäckas. Där man icke känner någon annan moralprincip än den raffinerade egoismen, som på det skarpsinnigaste afväger sina utsikter, där måste med logisk nödvändighet den slutsats dragas, att det rysligaste brott, när det kan begås med visshet om att förblifva oupptäckt, är ej blott icke en osedlig, utan rent af en tillåtlig gärning. Och om ett sådant brott likväl uppdagas tillika med sin gärningsman, så kan

man från klokhetsmoralens ståndpunkt endast fördöma gärningsmannens brist på förutseende, men icke hans motiv. Mördaren Thomas, hvars hälvetesmaskin vållade explosionen i Bremerhafen, hade verkligen gjort ganska mycket, för att ur klokhetsmoralens synpunkt vara otadlig. Han hade slugt uträknat, huru det af honom beställda och ställda uret skulle åstadkomma en förödelse, efter hvilken endast några landdrifna skeppsspillror möjligen kunde vittna om en timad olycka, men icke om ett sataniskt nidingsdåd; men han ställde icke uret rätt, eller han kände icke tillräckligt dess konstruktion, och endast detta kan ur klokhetsmoralens synpunkt läggas honom till last. Om klokhetsmoralens anhängare häremot invända, att klokheten ju äfven bjuder människan att afstå från sådana gärningar, som kunna medföra samvetsagg, och att således alla brott äfven på klokhetsmoralens ståndpunkt böra undvikas, så ligger visserligen denna invändning nära till hands, men har i logiskt afseende det felet med sig, att klokhetsmoralen därmed tillintetgör sig själf, i det den öfver den kloka egoismen plötsligt ställer en annan moralprincip, nämligen samvetet, som just anklagar de själfviska handlingarna och ger sitt bifall till dem, som flutit ur en hängifven och uppoffrande pliktkänsla.

Men det är icke blott den hemlighet, hvarmed ett brott kan omgifvas, som gör klokhetsmoralen i praktiskt afseende lika otillräcklig, som den i teoretiskt afseende är falsk och förkastlig. Äfven brottslingens samhällsställning kan skydda honom mot

följderna af hans gärningar. I despotiska stater, där rättsskipningen och förvaltningen icke blifvit noga åtskilda, är strafflagen för en stor mängd statsborgare endast en skugga, för hvilken de icke behöfva visa den ringaste fruktan. Och äfven i andra stater kan sådant äga rum. Hartmann anmärker, att det icke var så länge sedan som en prins i någon af de tyska småstaterna kunde t. ex. under falskt namn och med tillhjälp af en skenbar vigsel bedraga en borgarflicka och omöjliggöra för henne all laglig upprättelse, dels genom att hota hennes familj med förföljelser, dels genom att förmå vederbörande att helt enkelt lägga den inlämnade anklagelseakten å sido. Och man må icke tro, att uppfattningssättet inom den småstatens tongifvande kretsar tog öppet parti för den bedragna mot den furstlige brottslingen. Tvärtom: hade justitieministern eller allmänne åklagaren, drifven af sin ämbetsplikt, vägrat att undertrycka rättegången, skulle man i dessa kretsar betraktat detta nära nog som uppror och i hvarje fall som ett bevis på brutal omedgörlighet och bristande undseende för den furstliga värdigheten. Liknande tilldragelser, ingalunda ovanliga i synnerhet i det förflutna århundradet, äro särdeles ägnade att uppröra de lägre folkklassernas rättskänsla och hafva i sin mån bidragit till de republikanska rörelser, hvilka nu under ett århundrade gjort sig mer eller mindre gällande å ömse sidor Atlanten. Men om den republikanska statsformen kan minska den strafflöshet, som skyddar förbrytare i en hög samhällsställning, kan hon dock icke förhindra den strafflöshet, som

följer af mutnings- och bestickningssystemet, hvilket kan blomstra nästan lika frodigt i det republikanska Schweiz och det republikanska Amerika som i Ryssland, Persien och Turkiet. Man vet t. ex. att i Amerika ha bedrägliga järnvägsbolag under åratal lyckats att medelst mutade domstolar få alla väckta rättegångar afgjorda till sin förmån. Är det egna välförstådda jordiska intressets befrämjande den enda måttstock, hvarefter en handlings värde må bedömas, så kan klokhetsmoralen omöjligt ha något att invända emot en sådan korruption, så länge hon skyddar sina utöfvare och tillåter dem att samla rikedomar.

Man finner således, att farliga luckor finnas åtminstone i den klokhetsmoral, som inskränker sig inom detta jordelifs synkrets. Redan de älsta kulturfolken insågo detta mycket väl, ja kanske bättre än det nu lefvande släktet, som uppvuxit under inflytelsen af fullständigt egoistiska nationalekonomiska teorier, hvilka, icke nöjda med att göra sig gällande på handelns och näringarnas område, hotat med att inkräkta äfven statsvetenskapens, ja den verkliga moralens högsäte. Och fördenskull se vi också, huru redan de älsta kulturfolken, upprörda vid åsynen af all den obestraffade orättfärdighet och den hånade sedlighet, för hvilka vår jord är skådeplatsen, sökte tröst i tanken på ett annat lif, hvari det skulle visa sig, att det dock finnes en sedlig världsordning, att det dock finnes en högste domare, som tager det goda i sitt hägn och straffar det onda, och som icke behöfver några rättegångshandlingar, emedan ingenting

är honom förborgadt. Men klokhetsmoralen, som stod så vacklande på sin rent jordiska mark, infinner sig nu äfven här och söker sig en fastare grundval på denna himmelska förhoppning, ehuru denna grundval verkligen är för god för en sådan byggnad. Och därmed uppstår nu den så kallade transscendenta, på lifvet efter detta räknande klokhetsmoralen, som, då hon bjuder oss försaka jordiska njutningar för himmelsk lycksalighet och framför allt bjuder oss att icke köpa jordiska njutningar med onda gärningar, gör detta i själfva verket endast därför, att vi därmed offra ett mindre och förgängligt godt för ett varaktigt och oändligt mycket större. Det är antagligt, att öfvertygelsen om en vedergällning efter detta lifvet har verkat ganska nyttigt genom att främja goda gärningar och hindra onda, och det är säkert, att en sådan öfvertygelse kan förefinnas äfven hos dem, som med ovilja visa all klokhetsmoral, äfven den på himmelen spekulerande, ifrån sig. Men lika visst är äfven, att den transscendenta klokhetsmoralen är lika teoretiskt bristfällig och i praktiskt afseende lika förvirrande för uppfattningen af godt och ondt som den jordiska klokhetsmoralen, ja kanske ännu mer än denna. Detta erkänna också många upplysta teologer, som också fördenskull fordra, att människan skall göra det goda och underlåta det onda icke af beräkning på lön eller straff, utan emedan Gud, som kräfver af oss ett rent och oegennyttigt sinnelag, älskar det goda och afskyr det onda.

Emellertid begår Hartmann det felet att antaga,

att Jesu sedelära står på den transscendenta klokhetsmoralens ståndpunkt. Vore detta förhållandet, skulle hon i själfva verket stå djupt under de stoiske filosofernas moral. Vi känna hvilka höga föreställningar desse filosofer hade om Gud och hvilket rent moralbegrepp de uppställt. Vi veta, huru i synnerhet de senare stoiske filosoferna kände sig dragna till en religiös uppfattning af moralen, huru innerligt de önskade att kunna fastknyta sin sedliga sträfvan till tron, att det var Guds kärlek, som verkade allt godt i dem, och till tron på en sedlig världsordning, bestående i trots af all den orättfärdighet, hvaraf vårt timliga lif är uppfylldt; men att om de hindrades att låta den religiösa öfvertygelsen till fullo genomtränga deras sedlighetslära, så var det väsentligen på grund af den ädla fruktan de hyste, att om deras moralsystem öppnade sig för utsikterna till ett kommande lif med väntande lön för de goda och väntande vedergällning för de onda, skulle detta fördärfva de oegennyttiga motiven för vår vilja genom att blanda dem med beräkningar på lön och straff. Vore nu Jesu sedelära en lön- och strafflära och intet annat, såsom Hartmann påstår, så vore hon icke bättre än det slags moral, som den katolska kyrkan under medeltiden vanligen predikade för de råa och barbariska folk hon upptagit i sitt sköte och kunde då för ingen del uthärda en jämförelse med den stoiska.

Till stöd för sin åsikt har dock Hartmann ingenting annat att anföra än de utsagor af Jesus, i hvilka han talar om en himmelsk lön för goda gärningar, t. ex. Matth. 5, 46, 47, där det heter: »Ty om I älsken dem, som älska eder, hvad fån I för lön? Göra icke publikanerna detsamma? Och om I bevisen vänlighet endast mot edra bröder, hvad synnerligt gören I? Göra icke ock hedningarne sammalunda?» — Häremot må till en början anmärkas, att begreppet lön, som spelade en så stor roll inom den legala rättfärdighetsläran hos Jesu samtida landsmän, visserligen icke är bortkastadt af kristendomens grundläggare och ej heller någonsin kan bortkastas, så länge människorna tro på en rättfärdig Gud och en sedlig världsordning, ty denna tro förutsätter, att dygden såsom ledande till andlig fullkomlighet skall leda till andlig lycksalighet. Icke heller stoikerna förkastade lönen för goda gärningar, när, för att tala med Markus Aurelius, man uppfattade lönen som dygdens medgift, som en naturlig följd af ett rent och oegennyttigt lefverne, men icke som en bevekelsegrund för vårt handlingssätt. Hvad som genast faller i ögonen är, att begreppet lön, så som det användes af Jesus, är något helt annat än bestämdt afvägd ersättning för en bestämd prestation i goda gärningar. Detta framgår redan af Jesu liknelse om husbonden och vingårdsmännen. Några af desse hade arbetat i hans vingård allt ifrån morgonväkten; andra hade börjat sitt arbete i sjunde och nionde timmen, och andra till sist i elfte timmen, kort före solnedgången. Men när de framkallades af husbonden för att få sin lön, fingo de siste samma lön som de förste; och när nu de, som arbetat allt ifrån morgonen, sågo detta, knotade de, och en af dem sade:

»Desse siste hafva arbetat blott en timme, och likväl har du gjort dem lika med oss, som burit dagens tunga och hetta.» Det svar, som husbonden gifver, innehåller en fråga, hvilken kastar den starkaste belysning öfver Jesu mening med denna liknelse. Husbonden genmäler nämligen till den knotande tjänaren: »Ser du med ondt öga, att jag är *god?*» — Det är å ena sidan Guds godhet, å andra sidan hjärtats villighet att tjäna Herren, som afgör vårt öde, och den evangeliska lönen består helt enkelt däri, att när människan inympats i det goda vinträdet, så bär hennes lif i detta saligheten med sig på samma sätt som ympgrenen bär ädla drufvor, utan att begära det. Och sinnelaget, ur hvilket denna lön framväxer som dess naturliga frukt, kan omöjligen betrakta sig själf som medelpunkten för sina sträfvanden. Det känner sig som ett med hela människosläktet och sitt eget öde solidariskt förknippadt med tillkommelsen af det *rike*, som är centralbegreppet i Jesu religion, riket, som skall omfatta Guds hela skapelse, riket, som är det omedvetna föremålet för all kreaturs suckan, i hvilket allt ondt skall vara tillintetgjordt och Gud vara allt i allom.

Den idealbild af fullkomlighet, som Jesus uppställt för oss och efter hvilken vi ha att sträfva, är icke bilden af en Sokrates eller en Kato eller någon annan stor människa, utan den absoluta fullkomligheten själf, nämligen Gud. »I skolen vara fullkomlige såsom eder himmelske fader är fullkomlig», säger Jesus. Härmed är också stafven bruten öfver all eudemonism, öfver alla viljemotiv, som kunna

ingifvas af den så kallade klokhetsmoralen och som spekulera på lön för gjorda försakelser, ty det ligger i sakens natur, att alla sådana motiv måste vara främmande för Gud själf, som blifvit uppställd som mönsterbilden, till likhet med hvilken vi ha att sträfva. Han handlar af idel godhet, och vi hafva då att göra detsamma. Huru rent Jesus vill hålla detta motiv från biblandning af andra och lägre bevekelsegrunder framgår af de mångfaldiga yttranden, hvari han förmanar oss att göra det goda icke för den jordiska vedergällningens eller det jordiska bifallets skull, utan för dess egen, så att den högra handen icke må veta hvad den vänstra gör.

Består det sedliga idealet däri, att människan skall sträfva efter gudomlig fullkomlighet så långt som detta är möjligt inom de för människans väsen ställda gränserna, så fordrar detta, att människan riktar hela sin sträfvan på detta mål, att hon ger sig åt Gud så helt och hållet, att hennes hjärta icke längre hänger vid något, som kan bilda en skiljemur mellan henne och Gud. »Ingen kan tjäna två herrar; den som lägger sin hand på plogen och ser sig tillbaka, han är icke lämplig för Guds rike.» Man har att välja mellan att älska Gud eller låta fängsla sitt hjärta af det jordiska. Men Jesus lärer tillika, att om man gjort sitt val och valt det bättre, så kan vårt hjärta återvända till jorden, från hvilken det skilde sig, och återvända uppfylldt af den kärlek, som Gud själf hyser till sin skapelse, och denna kärlek blir då roten till en verksam människokärlek och till renad njutning af umgängeslifvets fröjder

och af naturens företeelser. Om Jesus själf veta vi ju också, att han hade öppet sinne för bådadera, och hans flesta sinnrika liknelser vittna om den glädje, hvarmed han betraktade naturens lif, från hvilket de äro hämtade. Nästan, som vi skola älska, är icke blott familjemedlemmen eller medlemmen af vårt eget folk eller vårt eget trossamfund, såsom det tydligt framgår af liknelsen om den barmhärtige samariten, ty samariterna voro i judarnes ögon kättare. Huru Jesus uppfattar kärleken till nästan, framgår bland annat af det sköna ställe, hvari han bjuder oss att förlåta vår fiende icke sju, utan sju och sjuttio gånger, d. v. s. ständigt förlåta honom, att välsigna dem som förbanna oss, att öfvervinna det onda med det goda. Hvad som här fordras af oss är i själfva verket så mycket, att ingen transscendent klokhetsmoral, ingen egoistisk beräkning på lön och vedergällning skulle kunna stärka vår vilja till att fullgöra det. En sådan kraft saknar den kloka själfviska beräkningen helt och hållet. En sådan kraft kommer allena från en kärlek, som vill gifva sig själf till offer, från ett sinnelag, som renats och förädlats i oaflåtlig sträfvan efter vår moraliska mönsterbilds sedliga fullkomlighet, således från ett sinnelag, som älskar Gud för hans egen skull och således äfven det goda för dess egen skull.

Möjligheten af en sådan kärleksgemenskap med Gud, hvarigenom en sådan kraft till det goda kan uppkomma hos den i sig så svaga och så själfviska människan, ligger däruti, att vi enligt Jesu lära stå i ett metafysiskt barnaförhållande till Gud, att vi i vår högre andliga natur verkligen äga slumrande anlag och en immanent bestämmelse till att äfven i sedligt afseende varda Guds barn. Är det verkligen så, så förverkligar ju människan sitt eget högre väsen, i det hon uppfyller Guds vilja, och allt tal om lön som motiv för hennes handlingar är äfven ur denna synpunkt alldeles uteslutet och än mer vedervärdigt att höra, än om det hette, att vi för löns skull hafva att med lydnad och vördnad omfatta våra egna köttsliga föräldrar.

I sin liknelse om den yttersta domen har Jesus än en gång brutit stafven öfver ej blott den jordiska, utan äfven den transscendenta klokhetsmoralen. Såsom jag vid ett föregående tillfälle påpekat, är det de orättfärdige och gudlöse, som i denna liknelse och helt visst med största uppriktighet försäkra, att de skulle mättat den hungrande, klädt den nakne och härbergerat den husville, om de blott vetat, att de därmed gjort Gud en tjänst, för hvilken de hade haft att vänta lön. Detta innebäres tydligt i deras fråga till den högste domaren: »När sågo vi *dig* hungra?» o. s. v., och meningen med liknelsen blir, om möjligt, än mer klar af de rättfärdiges ord, som innebära, att de uppfyllt sina plikter mot nästan utan all beräkning därpå, att det var den högste själf i de naknes, hungriges och husvilles personer, som de hugnade.

Sedd ur den subjektiva moralprincipens eller bevekelsegrundens synpunkt är således Jesu lära ett det fullkomligaste uttryck af mänsklighetens eget högsta moraliska medvetande. Hvad denna lära är

från den objektiva och från den absoluta moralprincipens ståndpunkter faller utanför gränsen af denna föreläsning. Tiden medgifver mig hvarken att nu ingå på dessa frågor eller att, såsom min afsikt var, gifva en framställning af de olika kristna kyrkornas skiftande moralsystem. Måhända blir mig i framtiden ett tillfälle öppet att återvända till detta ämne, och det skulle vara mig en innerlig glädje att då få återse den åhörarekrets, som så vänligt lyssnat till dessa föreläsningar.

Då den antika stoicismen uppställde sin subjektiva moralprincip i det oegennyttiga, pliktenliga sinnelaget, så betonade han insikten, kunskapen som det starkaste stödet för ett sådant sinnelag. För nästan alla de antika filosofiska systemen är vetandet hart när detsamma som dygden. Äfven Jesu lära förutsätter naturligtvis en kunskap om Guds vilja, men söker den oegennyttiga viljans fasta stöd i kärleken, ej i vetandet, således i ett förädladt och renadt känslolif. Stoicismen föraktade all annan känsla än pliktkänslan. Jesus åter vädjar till människans förnuftiga väsen i dess helhet, således äfven till förnuftkänslan. Däraf kommer, att stoicismen bär något manligt sträft i sina anletsdrag, medan kristendomen afplånat denna sträfhet och sammansmälter så att säga det manliga och det kvinnliga till ett enda fullkomligt mänskligt väsen. Kristendomen fordrar icke endast dådkraft, insikt och högsinthet, utan äfven ödmjukhet, tålamod och hängifvenhet. Denna skillnad är genomgående med afseende på den antika

och den kristna världsåskådningen och röjer sig äfven i deras olika konstsmak. Den grekiska konstens skönhetsideal var manligt, och då den helleniska plastiken skulle framställa mönster af kvinnlig skönhet, valde den lika gärna amazonen som Afrodite. Kristendomens högsta skönhetsideal är däremot det kvinnliga; det är den nasarenska Maria, Jesu moder, representanten för det höga värde, som kristendomen fäst vid de kvinnliga dygderna. Detta står helt visst i ett nära orsaksförhållande till det faktum, att kristendomens seger öfver den antika hedendomen var i väsentlig mån en frukt af den hängifvenhet, hvarmed Roms kvinnor framför dess män omfattade den nya läran. Och skall denna verkligen varda, hvad Jesus förkunnat vara hennes bestämmelse, att öfvervinna världen och grundlägga Guds rike på jorden, måste äfven detta varda en uppgift i hvilkens lösning en den viktigaste roll är kvinnan förbehållen.

Utgifvarens anmärkningar.

Föreläsningarna höstterminen 1878 började med oktober månads ingång och upphörde den första veckan i december. De höllos onsdagar kl. $^1/_2$2—$^1/_2$3 e. m. samt upprepades samma dag kl. 7—8 på kvällen. Platsen för föreläsningarna var mindre börssalen samt, under en tid då reparation å börsbyggnaden ägde rum, dels Högre elementarläroverket, dels musei ritskolas lokal.

Åhörarnas antal var 178.

Såsom det framgår af ett yttrande å sid. 180 (jfr sid. 165) hann Viktor Rydberg icke helt föra till slut den uppgift han ställt sig. Skildringen af de kristna kyrkornas moralsystemer saknas. Hans önskan att framdeles inför samma åhörarekrets få återvända till detta ämne gick ej i fullbordan. Icke heller har han annanstädes behandlat detsamma. —

Rörande innebörden af föreläsningarnas titel se Filosofiska föreläsningar III, sid. 251.

* * *

Af ändringar som gjorts i manuskriptet må anföras följande:

Sid. 2 rad. 15 uppifr. ett öfversinnligt *i st. f.* öfversinnligt.

Sid. 7 rad. 5 uppifr. som om *i st. f.* som.
» 11 » 13 och 14 uppifr. ett djupt under honom stående inskränkt väsen *i st. f.* ett djupt under honom djupt stående inskränkt väsen.
» 28 » 11 uppifr. ett visst *i st. f.* visst.
» 36 » 1 nedifr. naturlig böjelse *i st. f.* naturliga böjelser.
» 37 » 2 nedifr. skull *i st. f.* skuld.
» 55 » 2 uppifr. samhällslagarne *i st. f.* samhällslagarna.
» 62 » 4 uppifr. tillämpade *i st. f.* tillämpat.
» 68 » 6 och 7 uppifr. Där känslan af mänskligt beroende så betydligt öfverväger *i st. f.* Öfverväger känslan af mänskligt beroende så betydligt.
» 73 » 10 uppifr. bägge dessa *i st. f.* bägge dessa båda.
» 74 » 4 nedifr. läpparne *i st. f.* läpparna.
» 77 » 1 uppifr. att i sin mån *i st. f.* i sin mån.
» 96 » 12 uppifr. de hvila *i st. f.* han hvilar.
» 96 » 25 och 26 uppifr. människorna *i st. f.* dem.
» 98 » 6 nedifr. hans *i st. f.* deras.
» 99 » 2 och 3 uppifr. de närmast följande föreläsningarna *i st. f.* följande föreläsning.
» 102 » 9 uppifr. hvilka maktbud *i st. f.* och hvilka maktbud.
» 105 » 9 nedifr. ett sådant *i st. f.* en sådan. — Meningen i sin helhet hade måhända bättre i öfverensstämmelse med Viktor Rydbergs språk kunnat ändras så-

lunda: »— — — det stöter hennes uppfattning af kvinnan att tänka sig en sådan trotsigt uppträdande mot gudarnes och statens vilja.» — Orden »af henne» ha nämligen senare af Viktor Rydberg inskjutits: möjligen har han, vid en hastig genomläsning efter nedskrifvandet, läst »ett sådant» i st. f. »en sådan», och på grund däraf gjort nämda tillsats.
Sid. 106 rad. 6 uppifr. att afstå *i st. f.* afstå.
» 108 » 9 nedifr. hon *i st. f.* en.
» 110 » 15 och 16 uppifr. samhällslagarne *i st. f.* samhällslagarna.
» 111 » 5 nedifr. omkring sig *i st. f.* omkring.
» 121 » 14 nedifr. åtfölja *i st. f.* åtföljer.
» 129 » 16 uppifr. påminna *i st. f.* påminner.
» 130 » 8 uppifr. honom *i st. f.* dem.
» 130 » 11 uppifr. stoikerna *i st. f.* de.
» 134 » 2 nedifr. Deras *i st. f.* De. (Möjligen har vid nedskrifningen i början en annan tankegång föresväfvat.)
» 136 » 1 nedifr. man *i st. f.* de.
» 137 » 2 och 3 uppifr. för andra *i st. f.* hvarandra.
» 137 » 9 nedifr. kristendomen *i st. f.* kristendomens.
» 142 » 7 och 8 uppifr. Seneka och Paulus (såsom manuskriptet ursprungligen hade) *i st. f.* (den sedan gjorda ändringen till) Paulus och Seneka.

Sid. 142 rad. 14 uppifr. en annan, en *i st. f.* annan.
» 143 » 1 uppifr. 110 *i st. f.* 100.
» 143 » 15 nedifr. öfvar *i st. f.* öfver. (Se nedan!)
» 144 » 6 nedifr. vördnadsfullt *i st. f.* med vördnadsfullt.
» 149 » 2 nedifr. den helleniska filosofien *i st. f.* helleniska filosofien.
» 153 » 7 uppifr. hans *i st. f.* deras.
» 155 » 12 uppifr. — Orden »såsom i Athen eller Alexandria» stå i manuskriptet icke inom parentes.
» 156 » 13 nedifr. vid *i st. f.* med. (Jfr Rättelse till Filosofiska föreläsningar I i slutet af denna del.)
» 157 » 13 uppifr. sestertier *i st. f.* sesterser *eller* såsom man i stället möjligen bör läsa, sesterzer.
» 158 » 7 nedifr. kristendomen å den andra *i st. f.* kristendomen.
» 159 » 1 nedifr. stoikernas *i st. f.* stoicismens.
» 160 » 2 uppifr. deras *i st. f.* dess.
» 162 » 5 uppifr. förmån I *i st. f.* förmår ni.
» 175 » 1 uppifr. Matth. 5, 46, 47 *i st. f.* Matth. 5, 5.

Utom dessa ändringar ha vidtagits ytterligare 26 af mindre betydenhet; jfr Filosofiska föreläsningar I, sid. 364 och följ. (samt III, sid. 312).

På fyra ställen är manuskriptet icke fullt tydligt: man skulle möjligen kunna läsa sid. 48 rad. 15 nedifr. »i fjärran» i st. f. »fjärran», sid. 75 rad. 5 uppifr. »österländske» i st. f. »österländska», sid 146 rad. 15 nedifr. »måtte» i st. f. »måste», sid. 175 rad. 5 uppifr. »hedningarna» i st. f. »hedningarne».

Föreläsningsserien afslutades af Viktor Rydberg med följande ord:

»Enligt en öfverenskommelse med föreläsningsstyrelsen skall ämnet för mina föreläsningar under nästkommande termin vara kulturhistorien, särskildt vårt fosterlands kulturhistoria. Och får jag nu för denna gång taga farväl af mina åhörare med en hjärtlig tacksägelse för den välvilja, hvarmed de hit intills under min verksamhet som föreläsare ha omfattat mig, och med uttalandet af min innerliga önskan, att denna välvilja äfven framgent må komma mig till del.»

Såsom afslutning till de filosofiska föreläsningarna, då dessa *i bokform* framläggas, torde dessa ord vara mindre lämpliga med sin hänsyftning på de kommande kulturhistoriska föreläsningarna. — Det kan för öfrigt vara af intresse att anteckna, att det för Viktor Rydbergs åskådning karakteristiska stycke, som börjar sid. 180 rad. 11 uppifrån och som nu afslutar serien, i manuskriptet icke nedskrifvits omedelbart i sammanhang med det föregående, utan efteråt tillagts på ett särskildt blad med anvisning hvar i texten det skulle införas.

Om stafning, interpunktion och afdelning af texten i »stycken» se Anmärkningar till föregående delar.

I några latinska egennamn (t. ex. *Seneka*, *Markus*) skrifves i manuskriptet *k-ljudet* än på latinskt vis med *c*,

än på svenskt vis med *k*. Jag har i öfverensstämmelse med Viktor Rydbergs egen stafning i »Romerska dagar» öfverallt genomfört stafningen med *k*. Efter samma förebild har jag genomfört stafningen *Cesar*, hvilken i manuskriptet omväxlar med den latinska *Cæsar*.

I fråga om genus äro att anteckna sid. 9 rad. 6 nedifr. *samhällsstadgarna,* sid. 99 rad. 12 nedifr. *hon* syftande på *flock*, sid. 145 rad. 6, 10 och 12 uppifr. *hon* syftande på *gestalt*, sid. 171 rad. 1 nedifr. *hon* syftande på *statsform*. Se Filosofiska föreläsningar III, sid. 313 och följ.

Med afseende på de årtal, som anföras för filosofen Zenos lefnad (sid. 121 och följ.) må påpekas att kronologien här är osäker. Se *Windelband,* Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. 1894, sid. 182, där Zeno uppgifves ha lefvat ungefär 340—265 f. Kr.

Den mening, som börjar sid. 129 rad. 2 nedifr. inledes i manuskriptet med citationstecken; men hvar citatet upphör angifves icke. Stället är hämtadt ur *Lecky,* History of European Morals from Augustus to Charlemagne I, London 1869, sid. 311 och följ. Då emellertid Viktor Rydberg snarare bearbetat än öfversatt sin engelska källa, så att det är svårt att markera hur långt citatet sträcker sig, och då det för öfrigt af sammanhanget framgår att han här stöder sig på Leckys arbete, har jag ansett mig kunna alldeles utelämna citationstecken.

För ändringen af »öfver» till »öfvar» sid. 143 rad.

15 nedifr., hvilken jag med tvekan beslutat mig för, talar dels den omständighet att manuskriptet har *komma* efter »dem», dels ordalydelsen uti den stoiska sentens, som anföres sid. 139 rad. 6 och följ. uppifr. och som tydligen är öfversättning af samma ställe hos Seneka. Båda dessa olika öfversättningar torde afse att i sammandragen form återge följande ställe i cap. II, 4 af Senekas »De providentia»:

»Patrium deus habet aduersus bonos uiros animum et illos fortiter amat et, Operibus, inquit, doloribus, damnis exagitentur, ut uerum colligant robur.» (L. Annæi Senecæ Opera. Ed. C. R. Fickert. Vol. III. Lipsiæ MDCCCXLV, sid. 7 och följ.)

Stället, som är i textkritiskt afseende osäkert, skulle i sin helhet möjligen kunna på svenska återgifvas sålunda:

»Gud hyser ett faderligt sinnelag mot de gode och älskar dem. Att de hemsökas af mödor, sorger och förluster är äfven det ett vittnesbörd om hans kärlek: han vill att de därigenom skola vinna sann styrka.»

ROBERT HÖCKERT.

Rättelser.

Sid. 34	rad.	2	uppifr. *står* då är *läs* är då
» 58	»	15	och 16 uppifr. *står* likaväl *läs* lika väl
» 76	»	9	nedifr. *står* därmed *läs* däremot
» 89	»	9	nedifr. *står* (liksom i manuskriptet) där nere *läs* (kanske hellre) här nere
» 91	»	8	nedifr. *står* på Halikarnassos *läs* från Halikarnassos
» 148	»	2	uppifr. *står* för att för *läs* för att
» 166	»	2	och 3 uppifr. *står* Phenomenologie *läs* Phänomenologie

---

Rättelse till Filosofiska föreläsningar I.

Sid. 37 rad. 3 uppifr. *står* (liksom i manuskriptet) med *läs* vid

---


DUPLICATE
0032023162



